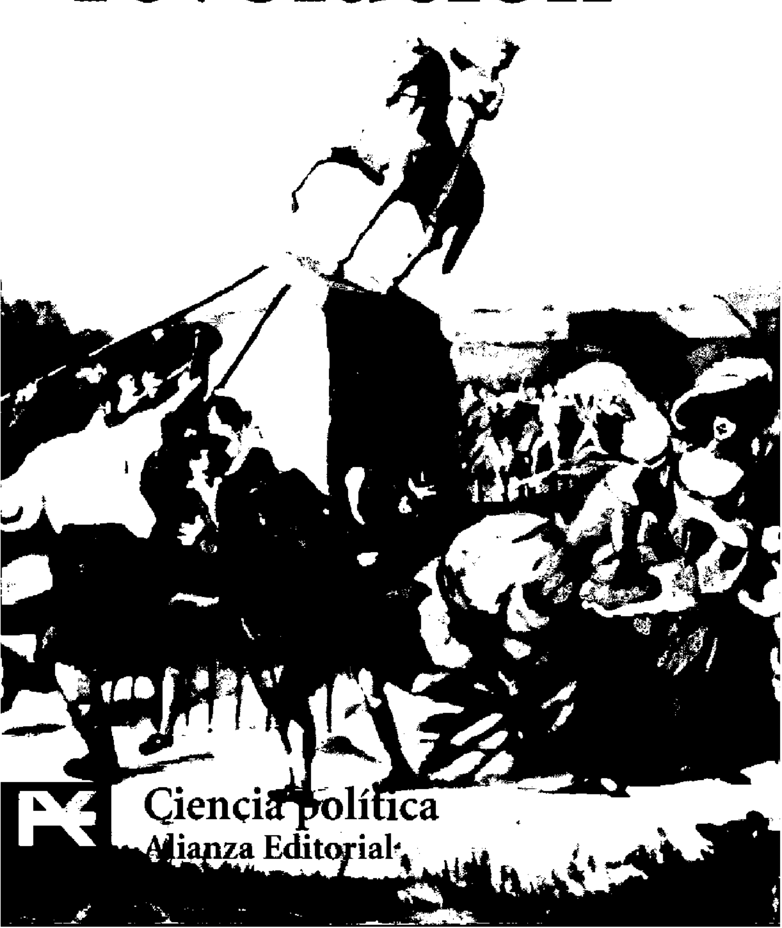
Hannah Arendt

Sobre la revolución



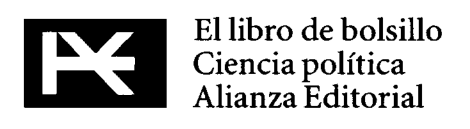
Ciencia política
Alianza Editorial

Sobre la revolución

Ciencias sociales

Hannah Arendt

Sobre la revolución



El libro de bolsillo
Ciencia política
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *On Revolution*
TRADUCTOR: Pedro Bravo

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1998
Primera edición en «Área de conocimiento: Ciencias sociales»: 2004
Primera reimpresión: 2006

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: William Walcutt, *Derribo de la estatua de George III en la ciudad de New York durante la Revolución*, 1857.
© Bettmann/CORBIS

Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid
Teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN-13: 978- 84-206-5806-3
ISBN-10: 84-206-5806-5
Depósito legal: M. 46.551-2006
Fotocomposición e impresión: Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)
Printed in Spain

Reconocimiento

El tema de este libro me fue sugerido por un seminario en torno a «Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario», celebrado en la Universidad de Princeton durante la primavera de 1959 y patrocinado por el «Programa Especial de Civilización Americana». He podido concluir la obra gracias a una ayuda de la Fundación Rockefeller (1960) y a una invitación del Centro de Estudios Avanzados de la Wesleyan University durante el otoño de 1961.

HANNAH ARENDT
Nueva York, septiembre, 1962.

A Gertrud y Karl Jaspers.
Con respeto, amistad y cariño

Introducción: Guerra y Revolución

Guerras y revoluciones han caracterizado hasta ahora la fisonomía del siglo XX. Parece como si los acontecimientos se hubieran precipitado a fin de hacer realidad la profecía anticipada por Lenin. A diferencia de las ideologías decimonónicas –tales como nacionalismo e internacionalismo, capitalismo e imperialismo, socialismo y comunismo, las cuales han perdido el contacto con las realidades fundamentales del mundo actual, a pesar de que siguen siendo invocadas frecuentemente como causas justificadoras–, la guerra y la revolución constituyen aún los dos temas políticos principales de nuestro tiempo. Ambas han sobrevivido a todas sus justificaciones ideológicas. En una constelación que plantea la amenaza de una aniquilación total mediante la guerra frente a la esperanza de una emancipación de toda la humanidad mediante la revolución (haciendo que pueblo tras pueblo, en rápida sucesión, «ocupe, entre las potencias de la tierra, el puesto igual e independiente que le confieren las leyes de la naturaleza y de Dios»), la única causa que ha sido abandonada ha sido la más antigua de todas, la única que en realidad ha determinado, desde el comienzo de nuestra historia, la propia existencia de la política, la causa de la libertad contra la tiranía.

Hay de qué sorprenderse. Bajo el asalto concertado de las modernas «ciencias» desenmascaradoras -psicología y sociología- la idea de libertad ha quedado sepultada sin que nadie se conmueva. Hasta los revolucionarios hubieran preferido reducir la libertad al rango de un prejuicio pequeño burgués antes que admitir que el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad, y eso pese a que podía suponerse que ellos vivían de una tradición difícilmente imaginable sin la noción de libertad. Si constituyó motivo de asombro ver cómo hasta el propio nombre de la libertad pudo desaparecer del vocabulario revolucionario, no ha sido menos sorprendente comprobar cómo en los años recientes se ha introducido la idea de libertad en el seno del más serio de todos los debates políticos del momento: la discusión acerca de la guerra y del empleo justificado de la violencia. Desde un punto de vista histórico, la guerra es tan antigua como la historia del hombre, en tanto que la revolución en sentido estricto no existió con anterioridad a la Edad Moderna; de todos los fenómenos políticos más importantes, la revolución es uno de los más recientes. En contraste con la revolución, el propósito de la guerra tuvo que ver en muy raras ocasiones con la idea de libertad, y aunque es cierto que las insurrecciones armadas contra un invasor extranjero han despertado a menudo el sentimiento de que constituían una causa sagrada, no por ello han sido consideradas, ni en la teoría ni en la práctica, como las únicas guerras justas.

La justificación de la guerra, incluso en un plano teórico, es muy antigua, aunque no tanto, por supuesto, como lo es la lucha organizada. Para llegar a ella es preciso que exista la convicción de que las relaciones políticas no están sujetas, cuando se desarrollan normalmente, al imperio de la violencia, y tal convicción la encontramos por primera vez en la Grecia antigua, una vez que la polis griega, la ciudad-Estado, se definió a sí misma como un modo de vida basado exclusivamente en la persuasión y no en la violencia. (Que no se tra-

taba de palabras vacías, encubridoras de una falsa realidad, nos lo demuestra, entre otras cosas, la costumbre ateniense en «persuadir» a los condenados a muerte para que se suicidasen bebiendo cicuta, con lo cual se evitaba al ciudadano ateniense, en cualquier circunstancia, la indignidad de sufrir la violencia física.) Sin embargo, debido al hecho de que para el griego la vida política no se extendía, por definición, más allá de los muros de la polis, no se creyó necesario justificar el empleo de la violencia en la esfera de lo que hoy llamamos asuntos exteriores o relaciones internacionales, a pesar de que sus asuntos exteriores -con la sola excepción de las guerras persas, que tuvieron la virtud de unir a toda la Hélade- no rebasaron el marco de las relaciones entre ciudades griegas. Fuera de los muros de la polis, esto es, fuera de la esfera de la política, en el sentido griego del vocablo, «el fuerte hacía lo que podía y el débil sufría lo que debía» (Tucídides).

Debemos dirigirnos a la antigua Roma para encontrar las primeras justificaciones de la guerra y la idea, expresada por primera vez, de que existen guerras justas e injustas. Pese a todo, las justificaciones y distinciones formuladas por los romanos no tomaban en cuenta la libertad, ni diferenciaban la guerra defensiva de la agresión. «La guerra que es necesaria es justa, y benditas sean las armas cuando no hay esperanza sin ellas», dijo Tito Livio *(Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est).* Desde entonces, y a través de los siglos, la necesidad ha significado muchas cosas que hoy nos parecerán más que sobradas para calificar a una guerra de injusta. La conquista, la expansión, la defensa de intereses creados, la conservación del poder ante la aparición de nuevas y amenazadoras potencias o el mantenimiento de un equilibrio de poderes dado, todas estas archiconocidas realidades de la política de poder fueron no sólo las causas reales que desencadenaron la mayor parte de las guerras que ha conocido la historia, sino que fueron consideradas igualmente como «necesidades», es decir,

como motivos legítimos para acudir a una decisión por las armas. La idea de que la agresión constituye un crimen y que sólo puede justificarse la guerra cuando hace frente a la agresión o la evita, adquirió su significado práctico e incluso teórico sólo después de que la Primera Guerra Mundial mostrara el potencial tremendamente destructor de la guerra como resultado de la tecnología moderna.

Quizá se deba al hecho notable de que el argumento de la libertad no aparece entre las tradicionales justificaciones de la guerra como recurso último de la política internacional que, cuando oímos emplearlo en el curso de los debates que hoy se llevan a cabo sobre el problema de la guerra, nos sintamos desagradablemente sorprendidos. Ante el potencial inconcebible e inusitado de destrucción que representa la guerra nuclear, atrincherarse jovialmente tras alguna consigna semejante a la de «libertad o muerte» no sólo es insincero, sino totalmente ridículo. No hay duda alguna de que es muy distinto arriesgar la propia vida por la vida y libertad del país y por la propia posteridad que arriesgar la existencia misma de la especie humana por iguales fines; por eso, no puede por menos que ponerse en duda la buena fe de quienes defienden consignas tales como «antes muertos que rojos» o «antes la muerte que la esclavitud». Lo cual, por supuesto, no quiere decir que la inversa, «antes rojos que muertos», represente un valor superior; cuando una vieja verdad ha dejado de tener vigencia, nada se gana con darle la vuelta. En realidad, siempre que se plantea hoy el problema de la guerra en estos términos puede descubrirse fácilmente una reserva mental en ambos bandos. Los que dicen «antes muertos que rojos» en realidad están pensando: quizá las pérdidas no sean tan grandes como algunos prevén, nuestra civilización sobrevivirá. Y quienes dicen «antes rojos que muertos» piensan en verdad: la esclavitud no será tan mala, el hombre no cambiará de naturaleza, la libertad no desaparecerá de la tierra para siempre. Dicho de otra forma, ambos contendientes

se conducen de mala fe, ya que terminan por esquivar la solución descabellada propuesta por ellos mismos, lo cual no es serio[1].

Es importante recordar que la idea de libertad se introdujo en el debate acerca de la guerra sólo cuando se hizo evidente que habíamos logrado tal grado de desarrollo técnico que excluía el uso racional de los medios de destrucción. En otras palabras, la libertad ha aparecido en medio de este debate como un *deus ex machina*, a fin de justificar lo que ya no es justificable mediante argumentos racionales. ¿Podría interpretarse la desesperante confusión que hoy reina en la discusión de estos temas como un índice prometedor de que está a punto de producirse un cambio profundo en las relaciones internacionales, de tal modo que la guerra desaparezca de la escena de la política sin que sea necesaria una transformación radical de las relaciones internacionales ni se produzcan cambios internos en el corazón y el espíritu del hombre? ¿Acaso nuestra actual perplejidad en estos asuntos no indica nuestra falta de preparación para una eventual desaparición de la guerra, nuestra incapacidad para concebir la política exterior sin echar mano de esta «continuación con otros medios» como la última de sus razones?

Con independencia de la amenaza de aniquilación total, que verosímilmente puede ser eliminada gracias a nuevos descubrimientos técnicos tales como una bomba de «limpieza» o un proyectil antiproyectil, ya hay algunas señales que apuntan en esta dirección. Existe, en *primer lugar*, el hecho de que la guerra total remonta sus orígenes a la Primera Guerra Mundial, desde el momento mismo en que dejó de respetarse la distinción entre soldados y civiles, debido a que era

1. Según mis noticias, el único estudio sobre el problema de la guerra que se atreve a enfrentarse a la vez con los horrores de las armas nucleares y la amenaza de totalitarismo, estando, por tanto, limpio de toda reserva mental, es el de Karl Jaspers: *The Future of Mankind*, Chicago, 1961.

incompatible con las nuevas armas utilizadas entonces. Por supuesto, la distinción en sí misma es relativamente moderna y su abolición práctica apenas si significó otra cosa que la regresión de la guerra a la época en que los romanos borraron Cartago del mapa. Sin embargo, en los tiempos modernos la aparición, o reaparición, de la guerra total viene cargada de sentido político, ya que significa la negación de los postulados fundamentales sobre los que descansa la relación entre el elemento militar y el civil del gobierno: la función del ejército consiste en proteger y defender a la población civil. Pues bien, la historia de la guerra en nuestro siglo casi se agotaría en la descripción de la creciente incapacidad del ejército para cumplir esta misión esencial, hasta el momento en que la estrategia de la disuasión ha transformado claramente el papel protector de la milicia en el de un vindicador tardío y completamente inútil.

Estrechamente asociado a esta degradación operada en la relación Estado-ejército, existe, en *segundo lugar*, el hecho importante, aunque apenas señalado, de que, a partir de la Primera Guerra Mundial, todos nosotros, de modo casi automático, hemos dado por supuesto que ningún gobierno, ningún Estado ni forma de gobierno será bastante fuerte como para sobrevivir a una derrota militar. Este fenómeno puede remontarse hasta el siglo pasado, cuando la guerra franco-prusiana supuso para Francia el fin del Segundo Imperio y el nacimiento de la Tercera República; la Revolución Rusa de 1905, sobrevenida tras la derrota en la guerra ruso-japonesa, fue, sin duda, una señal de mal agüero de lo que espera a un gobierno en caso de derrota militar. Como quiera que sea, el cambio revolucionario de gobierno –sea realizado por el mismo pueblo, como ocurrió después de la Primera Guerra Mundial, sea impuesto desde fuera por las potencias victoriosas, con la exigencia de rendición incondicional y el establecimiento de tribunales de guerra– hoy en día constituye una de las consecuencias más seguras de la derro-

ta en la guerra (salvo en el caso, naturalmente, de la aniquilación total). Por lo que a nosotros interesa, nada importa si este estado de cosas se debe a un debilitamiento del gobierno en cuanto tal, a una pérdida de autoridad de los poderes existentes, o si ningún Estado ni gobierno, independientemente de su estabilidad y de la confianza que en él depositen sus ciudadanos, puede resistir el inconmensurable terror de la violencia desatada por la guerra moderna sobre la población. Lo cierto es que, incluso con anterioridad a los horrores de la guerra nuclear, las guerras ya habían llegado a ser políticamente, aunque no todavía biológicamente, un asunto de vida o muerte. Lo cual quiere decir que bajo las circunstancias de la guerra moderna, esto es, desde la Primera Guerra Mundial, todos los gobiernos han vivido en precario.

El *tercer* hecho parece indicar un cambio radical en la misma naturaleza de la guerra, debido a la aparición de la disuasión como principio rector en la carrera armamentista. En efecto, no hay duda de que la estrategia de la disuasión «trata, más que ganarla, evitar la guerra para la que pretende prepararse. Trata de lograr sus propósitos mediante una amenaza que nunca se lleva a efecto, sin pasar a la acción propiamente dicha»[2]. En verdad, la idea de que la paz es el fin de la guerra y que, por consiguiente, toda guerra es una preparación para la paz, es cuando menos tan antigua como Aristóteles, y la pretensión de que el propósito de una carrera armamentista es conservar la paz es incluso anterior, tan antigua como el descubrimiento de los embustes de la propaganda. Pero lo importante es que hoy en día la evitación de la guerra constituye no sólo el propósito verdadero o simulado de toda política general, sino que ha llegado a convertirse en el principio que guía la propia preparación militar. En

2. Véase Raymond Aron: «Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse», en *The Ethics of Power*, ed. por Harold D. Lasswell y Harlan Cleveland, Nueva York, 1962.

otras palabras, los militares ya no se preparan para una guerra que los estadistas esperan que nunca estalle; su propio objetivo ha llegado a ser el desarrollo de armas que hagan imposible la guerra.

Por otra parte, y de acuerdo con estos, por así decir, esfuerzos paradójicos, se ha hecho perceptible en el horizonte de la política internacional la posibilidad de una seria sustitución de las guerras «calientes» por guerras «frías». No es mi intención negar que la reasunción actual, y esperemos que provisional, de las pruebas atómicas por las grandes potencias va dirigida primordialmente hacia nuevos descubrimientos y adelantos técnicos; pero me parece innegable que dichas pruebas, a diferencia de las que las precedieron, también son instrumentos políticos y, en cuanto tales, tienen el siniestro aspecto de un nuevo tipo de maniobra en tiempos de paz cuya realización enfrenta no al par de enemigos ficticios de las maniobras militares ordinarias, sino a los dos contendientes que, potencialmente al menos, son enemigos reales. Es como si la carrera armamentista nuclear se hubiese convertido en una especie de guerra preventiva en la que cada bando demostrase al otro la capacidad destructora de las armas que posee; aunque siempre cabe la posibilidad de que este juego mortífero de suposiciones y aplazamientos desemboque súbitamente en algo real, no es de ningún modo inconcebible que algún día la victoria y la derrota pongan fin a una guerra que en realidad nunca llegó a estallar.

¿Se trata de una pura fantasía? Creo que no. Al menos potencialmente, venimos afrontando este tipo de guerra hipotética desde el mismo momento en que hizo su aparición la bomba atómica. Muchas personas pensaron entonces, y continúan pensando hoy, que hubiera bastado la exhibición de la nueva arma a un grupo selecto de científicos japoneses para forzar a su gobierno a la rendición incondicional, ya que tal acto habría constituido la prueba abrumadora de una superioridad absoluta que no podía ser alterada por un golpe de

suerte ni por ningún otro factor. Diecisiete años después de Hiroshima, nuestra maestría técnica de los medios de destrucción se está aproximando rápidamente a un punto en el cual todos los factores que no son de carácter técnico en la guerra, tales como la moral de la tropa, la estrategia, la competencia general e incluso la misma suerte, quedan totalmente eliminados, de tal forma que es posible calcular de antemano con toda precisión los resultados. Una vez que se alcance este punto, los resultados de los simples ensayos o exhibiciones podrían constituir una prueba tan concluyente de victoria o derrota para los expertos como la disposición del campo de batalla, la conquista de territorio, el colapso de las comunicaciones, etc., lo fueron antiguamente para los expertos militares de cada bando.

Existe, *finalmente*, el hecho, de mayor importancia para nosotros de que la relación entre la guerra y la revolución, su reciprocidad y mutua dependencia, ha aumentado rápidamente y que cada vez se presta mayor atención al segundo polo de la relación. Por supuesto, la interdependencia de guerras y revoluciones no es en sí un fenómeno nuevo, es tan antiguo como las mismas revoluciones, ya fuesen precedidas o acompañadas de una guerra de liberación, como en el caso de la Revolución americana, ya condujesen a guerras defensivas y de agresión, como en el caso de la Revolución francesa. En nuestro propio siglo se ha producido un supuesto nuevo, un tipo diferente de acontecimiento en el cual parece como si la furia de la guerra no fuese más que un simple preludio, una etapa preparatoria a la violencia desatada por la revolución (ésta es, evidentemente, la interpretación que hace Pasternak de la guerra y la revolución en Rusia en su *Doctor Zhivago*), o en el cual, por el contrario, la guerra mundial es la consecuencia de la revolución, una especie de guerra civil que arrasa toda la tierra, siendo ésta la interpretación que una parte considerable de la opinión pública hizo, sin faltarle razones, de la Segunda Guerra Mundial.

Veinte años después, es casi un lugar común pensar que el fin de la guerra es la revolución y que la única causa que quizá podría justificarla es la causa revolucionaria de la libertad. Por eso, cualesquiera que puedan ser los resultados de nuestras dificultades presentes y en el supuesto de que no perezcamos todos en la empresa, nos parece más que probable que la revolución, a diferencia de la guerra, nos acompañará en el futuro inmediato. Aunque seamos capaces de cambiar la fisonomía de nuestro siglo hasta el punto de que ya no fuese un siglo de guerras, seguirá siendo un siglo de revoluciones. En la contienda que divide al mundo actual y en la que tanto se juega, la victoria será para los que comprendan el fenómeno revolucionario, en tanto que aquellos que depositen su fe en la política de poder, en el sentido tradicional del término, y, por consiguiente, en la guerra como recurso último de la política exterior, es muy posible que descubran a no muy largo plazo que se han convertido en mercaderes de un tráfico inútil y anticuado. La comprensión de la revolución no puede ser combatida ni reemplazada por la pericia en la contrarrevolución; en efecto, la contrarrevolución –la palabra fue acuñada por Condorcet durante el curso de la Revolución francesa– siempre ha estado ligada a la revolución, del mismo modo que la reacción está ligada a la acción. La famosa afirmación de De Maistre –«La contrerévolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution» ('La contrarrevolución no será una revolución a la inversa, sino lo contrario a la revolución')– no ha pasado de ser lo que era cuando se pronunció en 1796, un rasgo de ingenio sin sentido[3].

3. De este modo respondió De Maistre, en sus *Considérations sur la France* (1796), a Condorcet, que había definido la contrarrevolución como «une révolution au sens contraire». Véase su *Sur le sens du mot révolutionnaire* (1793) en *Oeuvres*, 1847-1849, vol. XII.

Considerados históricamente, tanto el pensamiento conservador como los movimientos reaccionarios, deben no ya sólo sus rasgos dis-

Ahora bien, por necesario que resulte distinguir en la teoría y en la práctica entre guerra y revolución, pese a su estrecha interdependencia, no podemos dejar de señalar que el hecho de que tanto la revolución como la guerra no sean concebibles fuera del marco de la violencia, basta para poner a ambas al margen de los restantes fenómenos políticos. Apenas puede negarse que una de las razones por las cuales las guerras se han convertido tan fácilmente en revoluciones y las revoluciones han mostrado esta nefasta inclinación a desencadenar guerras es que la violencia es una especie de común denominador de ambas. La magnitud con que se desató la violencia en la Primera Guerra Mundial hubiera sido quizá suficiente para producir revoluciones, aun sin ninguna tradición revolucionaria, incluso aunque no se hubiese producido nunca antes una revolución.

Pero que quede claro que ni siquiera las guerras, por no hablar de las revoluciones, están determinadas totalmente por la violencia. Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes –*les lois se taisent,* según la fórmula de la Revolución francesa–, sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia sea un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra. Las dos famosas

tintivos y su *élan,* sino hasta su propia existencia a la Revolución francesa. Desde entonces no han perdido este carácter secundario, en el sentido de que apenas han producido una sola idea o concepto que no fuese, en su origen, polémico. A ello se debe, dicho sea de paso, que los pensadores conservadores se hayan distinguido siempre en la polémica, en tanto que los revolucionarios, en la medida en que también cultivaron un estilo auténticamente polémico, aprendieron ese aspecto de su oficio de sus oponentes. Es el conservadurismo, y no el pensamiento liberal o el revolucionario, el que es polémico en su origen y casi por definición.

definiciones que dio Aristóteles del hombre (el hombre como ser político y el hombre como ser dotado con la palabra) se complementan y ambas aluden a una experiencia idéntica dentro del cuadro de vida de la polis griega. Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentre inerme frente a la violencia. Debido a esta incapacidad para la palabra, la teoría política tiene muy poco que decir acerca del fenómeno de la violencia y debemos dejar su análisis a los técnicos. En efecto, el pensamiento político sólo puede observar las expresiones articuladas de los fenómenos políticos y está limitado a lo que aparece en el dominio de los asuntos humanos, que, a diferencia de lo que ocurre en el mundo físico, para manifestarse plenamente necesitan de la palabra y de la articulación, esto es, de algo que trascienda la visibilidad simplemente física y la pura audibilidad. Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución sólo pueden ocuparse, por consiguiente, de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política; si, en vez de eso, llega a formular una glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política, sino antipolítica.

En la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia. Este hecho condujo al siglo XVII, al que no faltaba experiencia en guerras y revoluciones, a suponer la existencia de un estado prepolítico, llamado «estado de naturaleza», que, por supuesto, nunca fue considerado como un hecho histórico. La importancia que aún hoy conserva se debe al reconocimiento de que la esfera política no nace automáticamente del hecho de la convivencia y de que se dan acontecimientos que, pese a producirse en un contexto estrictamente histórico, no son auténticamente políticos e incluso puede que no tengan que ver con la política. La noción de un estado de naturaleza

alude al menos a una realidad que no puede ser abarcada por la idea decimonónica de desarrollo, independientemente de la forma en que la concibamos (sea en la forma de causa y efecto, o en la de potencia y acto, o como movimiento dialéctico, o como una simple coherencia y sucesión de los acontecimientos). En efecto, la hipótesis de un estado de naturaleza implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que le sigue como por un abismo insalvable.

La importancia que tiene el problema del origen para el fenómeno de la revolución está fuera de duda. Que tal origen debe estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo el comienzo legendario de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la Antigüedad clásica: Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación. Los primeros hechos de que da testimonio nuestra tradición bíblica o secular, sin que importe aquí que los consideremos como leyenda o como hechos históricos, han pervivido a través de los siglos con la fuerza que el pensamiento humano logra en las raras ocasiones en que produce metáforas convincentes o fábulas universalmente válidas. La fábula se expresó claramente: toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. La convicción de que «en el origen fue el crimen» -de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión «estado de naturaleza»- ha merecido, a través de los siglos tanta aceptación respecto a la condición de los asuntos humanos como la primera frase de San Juan -«En el principio fue el Verbo»- ha tenido para los asuntos de la salvación.

1. El significado de la Revolución

1

No nos interesa ahora el problema de la guerra. Tanto la metáfora a la que me he referido, como la teoría de un estado de naturaleza que sustituyó y amplió teóricamente dicha metáfora –si bien sirvieron a menudo para justificar la guerra y la violencia que ésta desata sobre la base de una maldad original inherente a los asuntos humanos y patente en los orígenes criminales de la historia humana–, desempeñan un papel de mayor importancia en el problema de la revolución, ya que las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen. Las revoluciones cualquiera que sea el modo en que las definamos, no son simples cambios. Las revoluciones modernas apenas tienen nada en común con la *mutatio rerum* de la historia romana, o con la στάσις, la lucha civil que perturbaba la vida de las polis griegas. No pueden ser identificadas con la μεταβολαί de Platón, es decir, la transformación cuasi natural de una forma de gobierno en otra, ni con la πολιτείων ἀνακύκλωσις de Polibio, o sea, el ciclo ordenado y recurrente dentro del

cual transcurren los asuntos humanos, debido a la inclinación del hombre para ir de un extremo a otro[1]. La Antigüedad estuvo muy familiarizada con el cambio político y con la violencia que resulta de éste, pero, a su juicio, ninguno de ellos daba nacimiento a una realidad enteramente nueva. Los cambios no interrumpían el curso de lo que la Edad Moderna ha llamado la historia, la cual, lejos de iniciar la marcha desde un nuevo origen, fue concebida como la vuelta a una etapa diferente de su ciclo, de acuerdo con un curso que estaba ordenado de antemano por la propia naturaleza de los asuntos humanos y que, por consiguiente, era inmutable.

Existe, sin embargo, otro aspecto de las revoluciones modernas del que quizá pueden hallarse antecedentes anteriores a la Edad Moderna. Nadie puede negar el papel importantísimo que la cuestión social ha desempeñado en todas las revoluciones y nadie puede olvidar que Aristóteles, cuando se disponía a interpretar y explicar la μεταβολαί de Platón, ya había descubierto la importancia que tiene lo que ahora llamamos motivación económica (el derrocamiento del gobierno a manos de los ricos y el establecimiento de una oligarquía, o el derrocamiento del gobierno a manos de los pobres y el establecimiento de una democracia). Tampoco pasó inadvertido para la Antigüedad el hecho de que los tiranos se elevan al poder gracias a la ayuda de los pobres o pueblo llano y que su mantenimiento en el poder depende del deseo que tenga el pueblo de lograr la igualdad de condiciones. La conexión existente en cualquier país entre la riqueza y el gobierno y la idea de que las formas de gobierno tienen que ver con la distribución de la riqueza, la sospecha de que el poder político acaso se limita a seguir al poder económico

1. Los clasicistas siempre han reconocido que «nuestra palabra 'revolución' no corresponde exactamente ni a στάσις ni a μεταβολή πολιτείων» (W. L. Newman: *The Politcs of Aristotle*, Oxford, 1887-1902). Una discusión detallada del tema puede verse en Heinrich Ryffel: *Metabolé Politeion*, Berna, 1949.

y, finalmente, la conclusión de que el interés quizá sea la fuerza motriz de todas las luchas políticas, todo ello, no es ciertamente una invención de Marx, ni de Harrington («el poder sigue a la propiedad, real o personal»), ni de Rohan («los reyes mandan al pueblo y el interés manda a los reyes»). Si se quiere hacer responsable a un solo autor de la llamada concepción materialista de la historia, hay que ir hasta Aristóteles, quien fue el primero en afirmar que el interés, al que él denominaba συμφέρον, lo que es útil para una persona, un grupo o un pueblo, constituye la norma suprema de los asuntos políticos.

No obstante, tales derrocamientos e insurrecciones, impulsados por el interés y cuya violencia y carácter sanguinario se manifestaban necesariamente hasta que un nuevo orden era establecido, dependían de una distinción entre pobres y ricos que era considerada tan natural e inevitable en el cuerpo político como la vida lo es en el organismo humano. La cuestión social comenzó a desempeñar un papel revolucionario solamente cuando, en la Edad Moderna y no antes, los hombres empezaron a dudar que la pobreza fuera inherente a la condición humana, cuando empezaron a dudar que fuese inevitable y eterna la distinción entre unos pocos, que, como resultado de las circunstancias, la fuerza o el fraude, habían logrado liberarse de las cadenas de la pobreza, y la multitud, laboriosa y pobre. Tal duda, o mejor, la convicción de que la vida sobre la tierra puede ser bendecida por la abundancia en vez de ser maldecida con la escasez, en su origen fue prerrevolucionaria y americana; fue consecuencia directa de la experiencia colonial americana. De modo simbólico puede decirse que se franqueó un paso en el camino que conduce a las revoluciones en su sentido moderno cuando John Adams, más de diez años antes del comienzo de la Revolución americana, afirmó: «Considero siempre la colonización de América como el inicio de un gran proyecto y designio de la Providencia destinado a ilustrar a los ignoran-

tes y a emancipar a aquella porción de la humanidad esclavizada sobre la tierra»[1 bis]. Desde un punto de vista teórico, el paso fue dado cuando, en primer lugar, Locke –influido probablemente por la prosperidad reinante en las colonias del Nuevo Mundo– y, posteriormente, Adam Smith afirmaron que el trabajo y las faenas penosas, en lugar de ser el patrimonio de la pobreza, el género de actividad al que la pobreza condenaba a quienes carecían de propiedad, eran, por el contrario, la fuente de toda riqueza. En tales condiciones, la rebelión de los pobres, de «la parte esclavizada de la humanidad», podía apuntar más lejos que a la liberación de ellos mismos y a la servidumbre del resto de la humanidad.

América llegó a ser el símbolo de una sociedad sin pobreza mucho antes de que la Edad Moderna, en su desarrollo tecnológico sin par, realmente hubiese descubierto los medios para abolir esa abyecta miseria del estado de indigencia al que siempre se había considerado como eterno. Sólo una vez que había ocurrido esto y que había llegado a ser conocido por los europeos, podía la cuestión social y la rebelión de los pobres llegar a desempeñar un papel auténticamente revolucionario. El antiguo ciclo de recurrencias sempiternas se había basado en una distinción, que se suponía «natural», entre ricos y pobres[2]; la existencia práctica de la sociedad americana anterior al comienzo de la Revolución había roto este ciclo de una vez por todas. Los eruditos han discutido mucho acerca de la influencia de la Revolución americana sobre la francesa (así como de la influencia decisiva de los pensadores europeos sobre el curso de la propia Revolución americana). Sin embargo, por justificadas e ilustrativas que sean estas investigaciones, ninguna de las influencias ejerci-

1 bis. Véase su *Dissertation on the Canon and the Feudal Law* (1765), en *Works*, 1850-1856, vol. III, p. 452.

2. A ello se debe que Polibio afirme que la transformación de un gobierno en otro se produce κατὰ φύσιν, según la naturaleza. *Historias*, VI, 5, 1.

das sobre el curso de la Revolución francesa -tales como el hecho de que se iniciase con la Asamblea Constituyente o que la *Déclaration des Droits de l'Homme* se redactase según el modelo de la Declaración de Derechos de Virginia- puede equipararse al impacto de lo que el Abate Raynal ya había denominado «la sorprendente prosperidad» de los países que todavía entonces eran colonias inglesas en América del Norte[3].

Aún tendremos ocasión de referirnos más exactamente a la influencia, o mejor dicho, a la no influencia de la Revolución americana sobre las revoluciones modernas. Nadie discute ya la escasa influencia que pudo tener en el continente europeo el espíritu de la Revolución americana o las eruditas y bien provistas teorías políticas de los padres fundadores. Lo que los hombres de la Revolución americana consideraron una de las innovaciones más importantes del nuevo gobierno republicano, la aplicación y elaboración de la teoría de la división de poderes de Montesquieu al cuerpo político, desempeñó un papel secundario en el pensamiento de los revolucionarios europeos de todos los tiempos; la idea fue rechazada inmediatamente, incluso antes de que estallase la Revolución francesa, por Turgot en nombre de la soberanía nacional[4], cuya «majestad» -*majestas* fue el vocablo emplea-

3. Para un estudio de la influencia de la Revolución americana sobre la francesa de 1789, véase Alphonse Aulard: «Révolution française et Révolution américaine», en *Études et leçons sur la Révolution française*, vol. VIII, 1921. La descripción de América hecha por el Abate Raynal puede encontrarse en *Tableau et Révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord*, 1781.
4. El escrito de John Adams *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America* fue en respuesta al ataque de Turgot, contenido en una carta al Dr. Price, en 1778. Lo que se discutía era la insistencia de Turgot sobre la necesidad de un poder centralizado frente al principio de la separación de poderes consagrados por la Constitución. Véase en especial las «Preliminary Observations» de Adams, donde cita extensamente la carta de Turgot. *Works*, vol. IV.

do originariamente por Jean Bodin antes de que él mismo lo tradujese por *souveraineté*– al parecer exigía un poder centralizado e indiviso. La soberanía nacional, esto es, la majestad del dominio público según se había venido entendiendo durante los largos siglos de monarquía absoluta, parecía ser incompatible con el establecimiento de una república. En otras palabras, es como si el Estado nacional, mucho más antiguo que cualquier revolución, hubiese derrotado a la revolución en Europa antes incluso que ésta hubiese hecho su aparición. Por otra parte, lo que planteó el problema más urgente y a la vez de más difícil solución política para todas las revoluciones, la cuestión social, en su expresión más terrorífica de la pobreza de las masas, apenas desempeñó papel alguno en el curso de la Revolución americana. No fue la Revolución americana, sino las condiciones existentes en América, que eran bien conocidas en Europa mucho antes de que se produjese la Declaración de Independencia, lo que alimentó el espíritu revolucionario en Europa.

El nuevo continente se había convertido en un refugio, un «asilo» y un lugar de reunión para los pobres; había surgido una nueva raza de hombres, «ligados por los suaves lazos de un gobierno moderado», que vivían en «una placentera uniformidad», donde no había lugar para «la pobreza absoluta que es peor que la muerte». Pese a esto, Crèvecoeur, a quien pertenece esta cita, se opuso radicalmente a la Revolución americana, a la que consideró como una especie de conspiración de «grandes personajes» en contra del «común de los hombres»[5]. Tampoco fue la Revolución americana ni su preocupación por establecer un nuevo cuerpo político, una nueva forma de gobierno, sino América, el «nuevo continente», el americano, un «hombre nuevo», la «igualdad envidiable»

5. De la obra de J. Hector St. John de Crèvocoeur *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton paperback, 1967, véase, en especial, las cartas III y XII.

que, según la expresión de Jefferson, «gozan a la vez pobres y ricos» lo que revolucionó el espíritu de los hombres, primero en Europa y después en todo el mundo, y ello con tal intensidad que, desde las etapas finales de la Revolución francesa hasta las revoluciones contemporáneas, constituyó para los revolucionarios una tarea más importante alterar la textura social, como había sucedido en América con anterioridad a la Revolución, que cambiar la estructura política. Si fuese cierto que ninguna otra cosa que no fuera el cambio radical de las condiciones sociales estuvo en juego en las revoluciones de los tiempos modernos, se podría afirmar sin lugar a dudas que el descubrimiento de América y la colonización de un nuevo continente constituyeron el origen de esas revoluciones, lo que significaría que la «igualdad envidiable» que se había dado natural y, por así decirlo, orgánicamente en el Nuevo Mundo sólo podría lograrse mediante la violencia y el derramamiento de sangre revolucionaria en el Viejo Mundo, una vez que había llegado hasta él la buena nueva. Esta interpretación, en versiones diversas y a menudo artificiosas, casi se ha convertido en un lugar común entre los historiadores modernos, quienes deducen de ella que jamás se ha producido una revolución en América. Merece la pena señalarse que esta tesis encuentra algún apoyo en Carlos Marx, quien parece haber creído que sus profecías para el futuro del capitalismo y el advenimiento de las revoluciones proletarias no eran aplicables al desarrollo social de los Estados Unidos. Cualquiera que sea el mérito de las interpretaciones de Marx –y son sin duda mucho más penetrantes y realistas que las que jamás han sido capaces de imaginar ninguno de sus seguidores–, sus teorías son refutadas por el hecho mismo de la Revolución americana. Los hechos están ahí, no desaparecen porque sociólogos o historiadores los den de lado, aunque podrían desaparecer si todo el mundo los olvidara. En nuestro caso tal olvido no sería puramente académico, pues significaría literalmente el fin de la República americana.

Debemos decir todavía algunas palabras acerca de la pretensión, bastante frecuente, de que todas las revoluciones modernas son cristianas en su origen, incluso cuando se proclaman ateas. Tal pretensión se basa en un argumento dirigido a poner de relieve la naturaleza evidentemente rebelde de las primitivas sectas cristianas, que subrayaban la igualdad de las almas ante Dios, al tiempo que condenaban abiertamente cualquier tipo de poder público y prometían un Reino de los Cielos; se supone que todas estas ideas y esperanzas han sido transferidas a las revoluciones modernas, si bien en forma secularizada, a través de la Reforma. La secularización, es decir, la separación de religión y política y la constitución de una esfera secular con su propia dignidad, es sin duda un factor de primera importancia para entender el fenómeno de las revoluciones. Es probable que, en último término, resulte que lo que llamemos revolución no sea más que la fase transitoria que alumbra el nacimiento de un nuevo reino secular. Pero si esto es cierto, es la secularización en sí misma y no el contenido de la doctrina cristiana la que constituye el origen de la revolución. La primera etapa de esta secularización no fue la Reforma sino el desarrollo del absolutismo; en efecto, la «revolución» que, según Lutero, sacude al mundo cuando la palabra de Dios es liberada de la autoridad tradicional de la Iglesia es constante y se aplica a cualquier forma de gobierno secular, no establece un nuevo orden secular, sino que sacude de modo constante y permanente los fundamentos de toda institución secular[6]. Es cierto que Lutero, por haber llegado a ser el fundador de una nueva

6. Me limito a parafrasear el siguiente texto de Lutero perteneciente al *De Servo Arbitrio* (*Werke*, ed. de Weimar, vol. XVIII, p. 626): «Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Sermo enim Dei venit mutaratus et innovaturus orbem, quotiens venit». ('El destino más constante de la palabra de Dios es la conmoción del mundo. El sermón de Dios tiene como fin alterar y despertar toda la tierra, hasta donde llega su palabra.')

Iglesia, podría ser considerado como uno de los grandes fundadores de la historia, pero su creación no fue, y nunca lo intentó, un *novus ordo saeclorum;* por el contrario, se proponía liberar una vida auténticamente cristiana, apartándola radicalmente de las consideraciones y preocupaciones del mundo secular, independientemente de cual fuera éste. Esto no significa desconocer que la disolución, llevada a cabo por Lutero, de los lazos existentes entre tradición y autoridad, su esfuerzo para fundar la autoridad sobre la propia palabra divina, en vez de hacerla derivar de la tradición, ha contribuido a la pérdida de autoridad en los tiempos modernos. Ahora bien, esto, por sí mismo, sin la fundación de una nueva Iglesia, no hubiera sido más eficaz de lo que fueron las especulaciones y esperanzas escatológicas de la Baja Edad Media, desde Joaquín de Flore hasta la *Reformatio Segismundi.* Éstos, según se ha sugerido recientemente, pueden ser considerados como los inocentes precursores de las ideologías modernas, aunque tengo dudas al respecto[7]; por la misma razón, los movimientos escatológicos de la Edad Media podrían ser considerados como los precursores de las modernas histerias colectivas. Pero incluso una rebelión, por no hablar de la revolución, es bastante más que un estado histérico de las masas. De ahí que el espíritu de rebeldía, tan presente en ciertos movimientos estrictamente religiosos de la Edad Moderna, terminase siempre en algún Gran Despertar o Restauración que, independientemente del grado de «renovación» que pudiese representar para los individuos afectados, no tenía ninguna consecuencia política y era ineficaz históricamente. Por otra parte, la teoría de que la doctrina cristiana es revolucionaria en sí misma es tan insostenible como la teoría de que no existe una Revolución americana. Lo cierto es que nunca se ha hecho una revolución en nom-

7. Por Eric Voegelin en *A New Science of Politics,* Chicago, 1952, y por Norman Cohn en *The Pursuit of Millennium,* Fair Lawn, N. J., 1947.

bre del cristianismo con anterioridad a la Edad Moderna, de tal forma que lo más que puede decirse en favor de esta teoría es que fue precisa la modernidad para liberar los gérmenes revolucionarios contenidos en la fe cristiana, lo cual supone una petición de principio.

Existe, sin embargo, otra pretensión que se acerca más al meollo del problema. Hemos subrayado ya el elemento de novedad consustancial a todas las revoluciones y se ha afirmado frecuentemente que toda nuestra concepción de la historia es cristiana en su origen, debido a que su curso sigue un desarrollo rectilíneo. Es evidente que sólo son concebibles fenómenos tales como la novedad, la singularidad del acontecer y otros semejantes cuando se da un concepto lineal del tiempo. Es cierto que la filosofía cristiana rompió con la idea de tiempo propia de la Antigüedad, debido a que el nacimiento de Cristo, que se produjo en el tiempo secular, constituía un nuevo origen a la vez que un acontecimiento singular e irrepetible. Sin embargo, el concepto cristiano de la historia, según fue formulado por San Agustín, sólo concebía un nuevo origen sobre la base de un acontecimiento trasmundano que rompía e interrumpía el curso normal de la historia secular. Tal acontecimiento, subrayaba Agustín, se había producido una vez, pero no volvería a ocurrir hasta el final de los tiempos. La historia secular quedaba, en la concepción cristiana, circunscrita a los ciclos de la Antigüedad –los imperios surgirían y desaparecerían como en el pasado–, salvo que los cristianos, en posesión de una vida perdurable, podían interrumpir este ciclo de cambio sempiterno y debían contemplar con indiferencia el espectáculo ofrecido por los cambios.

La idea de un cambio que gobierna todas las cosas perecederas no era desde luego específicamente cristiana, sino que se trataba de una disposición de ánimo que prevaleció durante los últimos siglos de la Antigüedad. En cuanto tal, guardaba una afinidad mayor con las interpretaciones filo-

sóficas, e incluso prefilosóficas, que se dieron en la Grecia clásica de los asuntos humanos, que con el espíritu clásico de la *res publica* romana. En contraste con los romanos, los griegos estuvieron convencidos de que la mutabilidad que se da en el mundo de los mortales en cuanto tales no podía ser alterada, debido a que en último término se basa en el hecho de que νέοι, los jóvenes, quienes al mismo tiempo eran los «hombres nuevos», estaban invadiendo constantemente la estabilidad del *statu quo.* Polibio, que fue quizá el primer escritor que tuvo conciencia de la importancia de la sucesión generacional para la historia, contemplaba los asuntos romanos con ojos griegos cuando señaló este constante e inalterable ir y venir en la esfera de la política, aunque sabía que era propio de la educación romana, diferente de la griega, vincular «los hombres nuevos» a los viejos, hacer a los jóvenes dignos de sus antepasados[8]. El sentimiento romano de continuidad fue desconocido en Grecia, donde la mutabilidad consustancial a todas las cosas perecederas era experimentada sin mitigación o consuelo algunos; fue precisamente esta experiencia la que persuadió a los filósofos griegos de la necesidad de no tomar demasiado en serio el mundo de lo humano y del deber que pesa sobre los hombres para no atribuir una dignidad excesiva e inmerecida a dicho mundo. Los asuntos humanos estaban sometidos a un cambio constante, pero nunca producían algo enteramente nuevo; de existir algo nuevo bajo el sol, se trataba del propio hombre, en el sentido en que nacía en el mundo. Independientemente del grado de novedad representado por νέοι, los hombres nuevos y jóvenes, eran seres nacidos, a través de los siglos, a un espectáculo natural o histórico que, en esencia, era siempre el mismo.

8. Polibio VI, 9, 5 y XXXI, 23-25, 1, respectivamente.

2

El concepto moderno de revolución, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia totalmente nueva, ignota y no contada hasta entonces, está a punto de desplegarse, fue desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a finales del siglo XVIII. Antes que se enrolasen en lo que resultó ser una revolución, ninguno de sus actores tenían ni la más ligera idea de lo que iba a ser la trama del nuevo drama a representar. Sin embargo, desde el momento en que las revoluciones habían iniciado su marcha y mucho antes que aquellos que estaban comprometidos en ellas pudiesen saber si su empresa terminaría en la victoria o en el desastre, la novedad de la empresa y el sentido íntimo de su trama se pusieron de manifiesto tanto a sus actores como a los espectadores. Por lo que se refiere a su trama, se trataba incuestionablemente de la entrada en escena de la libertad: en 1793, cuatro años después del comienzo de la Revolución francesa, en una época en la que Robespierre todavía podía definir su gobierno como el «despotismo de la libertad» sin miedo a ser acusado de espíritu paradójico, Condorcet expuso de forma resumida lo que todo el mundo sabía: «La palabra "revolucionario" puede aplicarse únicamente a las revoluciones cuyo objetivo es la libertad»[9]. El hecho de que las revoluciones suponían el comienzo de una era completamente nueva ya había sido oficialmente confirmado anteriormente con el establecimiento del calendario revolucionario, en el cual el año de la ejecución del rey y de la proclamación de la república era considerado como año uno.

Es, pues, de suma importancia para la comprensión del fenómeno revolucionario en los tiempos modernos no olvidar

9. Condorcet: *Sur le sens du mot révolutionnaire*, en *Oeuvres*, 1847-1849, vol. XII.

que la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen. Debido a que una de las nociones básicas del mundo libre está representada por la idea de que la libertad, y no la justicia o la grandeza, constituye el criterio último para valorar las constituciones de los cuerpos políticos, es posible que no sólo nuestra comprensión de la revolución, sino también nuestra concepción de la libertad, claramente revolucionaria en su origen, dependa de la medida en que estemos preparados para aceptar o rechazar esta coincidencia. Al llegar a este punto, y todavía desde una perspectiva histórica, puede resultar conveniente hacer una pausa y meditar sobre uno de los aspectos en el que la libertad hizo su aparición, aunque sólo sea para evitar los errores más frecuentes y tomar conciencia desde el principio de la modernidad del fenómeno revolucionario en cuanto tal.

Quizá sea un lugar común afirmar que liberación y libertad no son la misma cosa, que la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero que de ningún modo conduce directamente a ella; que la idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por tanto, que la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad. El olvido frecuente de estos axiomas se debe a que siempre se ha exagerado el alcance de la liberación y a que el fundamento de la libertad siempre ha sido incierto, cuando no vano. La libertad, por otra parte, ha desempeñado un papel ambiguo y polémico en la historia del pensamiento filosófico y religioso a lo largo de aquellos siglos -desde la decadencia del mundo antiguo hasta el nacimiento del nuevo- en que la libertad política no existía y en que, debido a razones que aquí no nos interesan, el problema no preocupaba a los hombres de la época. De este modo, ha llegado a ser casi un axioma, incluso en la teoría política, entender por libertad política no un fenómeno político, sino, por el contrario, la serie más o menos amplia de actividades no políticas que son permitidas y garantizadas por el cuerpo político a sus miembros.

La consideración de la libertad como fenómeno político fue contemporánea del nacimiento de las ciudades-estado griegas. Desde Herodoto, se concibió a éstas como una forma de organización política en la que los ciudadanos convivían al margen de todo poder, sin una división entre gobernantes y gobernados[10]. Esta idea de ausencia de poder se expresó con el vocablo isonomía, cuya característica más notable entre las diversas formas de gobierno, según fueron enunciadas por los antiguos, consistía en que la idea de poder (la «-arquía» de ἄρχειν en la monarquía y oligarquía, o la «-cracia» de κρατεῖν en la democracia) estaba totalmente ausente de ella. La polis era considerada como una isonomía, no como una democracia. La palabra «democracia» que incluso entonces expresaba el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos, fue acuñada originalmente por quienes se oponían a la isonomía cuyo argumento era el siguiente: la pretendida ausencia de poder es, en realidad, otra clase del mismo; es la peor forma de gobierno, el gobierno por el demos[11].

10. Me atengo al famoso texto en el que Herodoto define -por primera vez, según parece- las tres formas principales del gobierno, el gobierno de uno, el de varios y el de la mayoría, y discute sus respectivos méritos (Libro III, 80-82). En dicho texto el portavoz de la democracia ateniense, a la que, sin embargo, llama isonomía, no acepta el reino que se le ofrece y aduce como razón: «No deseo gobernar ni ser gobernado». Después de lo cual, Herodoto afirma que su casa se convirtió en la única casa libre de todo el Imperio persa.
11. Respecto al significado de isonomía y su empleo en el pensamiento político, véase Victor Ehrenberg: «Isonomía», en Pauly-Wissowa, *Realenzyclopädie des klassichen Altertums,* Suplemento, vol. VII. A este respecto, parece muy significativa una observación hecha por Tucídides (III, 82, 8), quien señala que los jefes de los partidos durante las luchas civiles gustaban de llamarse con «nombres que sonasen bien», invocando unos la isonomía y otros la aristocracia moderada, pese a que, según nos da a entender Tucídides, la primera se identificaba con la democracia y la segunda con la oligarquía. (Debo esta cita al cordial interés del profesor David Grene, de la Universidad de Chicago.)

De aquí que la igualdad, considerada frecuentemente por nosotros, de acuerdo con las ideas de Tocqueville, como un peligro para la libertad, fuese en sus orígenes casi idéntica a ésta. Pero esta igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra isonomía sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones –aunque esta igualdad, en cierta medida, era el supuesto de toda actividad política en el mundo antiguo, donde la esfera política estaba abierta solamente a quienes poseían propiedad y esclavos–, sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales. La isonomía garantizaba la igualdad, ἰσότης, pero no debido a que todos los hombres hubiesen nacido o hubieran sido creados iguales, sino, por el contrario, debido a que, por naturaleza (φύσει), los hombres eran desiguales y se requería de una institución artificial, la polis, que, gracias a su νόμος, les hiciese iguales. La igualdad existía sólo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas. La diferencia entre este concepto antiguo de igualdad y nuestra idea de que los hombres han nacido o han sido creados iguales y que la desigualdad es consecuencia de las instituciones sociales y políticas, o sea de instituciones de origen humano, apenas necesita ser subrayada. La igualdad de la polis griega, su isonomía, era un atributo de la polis y no de los hombres los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento. Ni igualdad ni libertad eran concebidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana, no eran φύσει, dados por la naturaleza y desarrollados espontáneamente; eran νόμῳ, esto es, convencionales y artificiales, productos del esfuerzo humano y cualidades de un mundo hecho por el hombre.

Los griegos opinaban que nadie puede ser libre sino entre sus iguales, que, por consiguiente, ni el tirano, ni el déspota, ni el jefe de familia –aunque se encontrase totalmente liberado y no fuese constreñido por nadie– eran libres. La razón de ser de la ecuación establecida por Herodoto entre libertad y

ausencia de poder consistía en que el propio gobernante no era libre; al asumir el gobierno sobre los demás, se separaba a sí mismo de sus pares, en cuya sola compañía podía haber sido libre. En otras palabras, había destruido el mismo espacio político, con el resultado de que dejaba de haber libertad para él y para aquellos a quienes gobernaba. La razón de que el pensamiento político griego insistiese tanto en la interrelación existente entre libertad e igualdad se debió a que concebía la libertad como un atributo evidente de ciertas, aunque no de todas, actividades humanas, y que estas actividades sólo podían manifestarse y realizarse cuando otros las vieran, las juzgasen y las recordasen. La vida de un hombre libre requería la presencia de otros. La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado o la polis, es decir, el espacio político adecuado.

Si consideramos la libertad política en términos modernos, tratando de comprender en qué pensaban Condorcet y los hombres de las revoluciones cuando pretendían que la revolución tenía como objetivo la libertad y que el nacimiento de ésta suponía el origen de una historia completamente nueva, debemos, en primer lugar, advertir algo que es evidente: era imposible que pensasen simplemente en aquellas libertades que hoy asociamos al gobierno constitucional y que se llaman propiamente derechos civiles. Ninguno de estos derechos, ni siquiera el derecho a participar en el gobierno, debido a que la tributación exige la representación, fueron en la teoría o en la práctica el resultado de la revolución[12]. Fueron resultado de los «tres grandes y principales derechos»: vida, libertad y propiedad, con respecto a los cuales todos los de-

12. Sir Edward Coke declaró en 1627: «¿Qué clase de palabra es franquicia? El señor puede imponer contribuciones altas o bajas a sus villanos; pero va contra la franquicia del país imponer contribuciones a los hombres libres, salvo su consentimiento en el parlamento. Franquicia es una palabra francesa cuyo equivalente latino es libertas». Cit. por Charles Howard McIlwain: *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

más sólo eran «derechos subordinados [esto es], los remedios o instrumentos que frecuentemente deben ser empleados a fin de obtener y gozar totalmente de las libertades reales y fundamentales» (Blackstone)[13]. Los resultados de la revolución no fueron «la vida, la libertad y la propiedad» en cuanto tales, sino su concepción como derechos inalienables del hombre. Pero incluso al extenderse estos derechos a todos los hombres, como consecuencia de la revolución, la libertad no significó más que libertad de la coerción injustificada y, en cuanto tal, se identificaba en lo fundamental con la libertad de movimiento –«el poder de trasladarse [...] sin coerción o amenaza de prisión, salvo el debido procedimiento legal»– que Blackstone, de completo acuerdo con el pensamiento político antiguo, consideraba como el más importante de todos los derechos civiles. Hasta el derecho de reunión, que se ha convertido en la libertad política positiva más importante, aparece todavía en la Declaración de Derechos americana como «el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y de dirigirse al gobierno para corregir sus agravios» (Primera Enmienda), por lo cual «el derecho de petición es históricamente el derecho fundamental» que, en su correcta interpretación histórica, significaría: el derecho a reunirse a fin de ejercer el derecho de petición[14]. Todas estas libertades, a las que debemos sumar nuestra propia pretensión de ser libres del miedo y de la pobreza, son sin duda esencialmente negativas; son consecuencia de la liberación, pero no constituyen de ningún modo el contenido real de la libertad, la cual, como veremos más tarde, consiste en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública. Si la revolución hubiese tenido como objetivo únicamente la garantía de los de-

13. En esto y en lo que sigue me atengo a Charles E. Shattuck: «The True Meaning of the Term 'Liberty' in the Federal and State Constitutions», en *Harvard Law Review*, 1891.
14. Véase Edward S. Corwin: *The Constitution and What it Means Today*, Princeton, 1958, p. 203.

rechos civiles, entonces no hubiera apuntado a la libertad, sino a la liberación de la coerción ejercida por los gobiernos que se hubiesen excedido en sus poderes y violado derechos antiguos y consagrados.

La dificultad reside en que la revolución, según la conocemos en la Edad Moderna, siempre ha estado preocupada a la vez por la liberación y por la libertad. Además, y debido a que la liberación, cuyos frutos son la ausencia de coerción y la posesión del «poder de locomoción», es ciertamente un requisito de la libertad –nadie podría llegar a un lugar donde impera la libertad si no pudiera moverse sin restricción–, frecuentemente resulta muy difícil decir dónde termina el simple deseo de libertad como forma política de vida. Lo importante es que mientras el primero, el deseo de ser libre de la opresión, podía haberse realizado bajo un gobierno monárquico –aunque no, desde luego, bajo un gobierno tiránico, por no hablar del despótico–, el último exigía la constitución de una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de una república. Nada es más cierto, mejor confirmado por los hechos, los cuales, desgraciadamente, han sido casi totalmente descuidados por los historiadores de las revoluciones, que «las discusiones de aquella época fueron debates de principios entre los defensores del gobierno republicano y los defensores del gobierno monárquico»[15].

Ahora bien, que sea difícil señalar la línea divisoria entre liberación y libertad en una cierta circunstancia histórica no significa que liberación y libertad sean la misma cosa, o que las libertades obtenidas como consecuencia de la liberación agoten la historia de la libertad, a pesar de que muy pocas veces quienes tuvieron que ver con la liberación y la fundación de la libertad se preocuparon de distinguir claramente estos

15. Cf. Jefferson en *The Anas*, cit. por *Life and Selected Writings*, ed. Modern Library, p. 117.

asuntos. Los hombres de las revoluciones del siglo XVIII tenían perfecto derecho a esta falta de claridad; era consustancial a su misma empresa descubrir su propia capacidad y deseo para «los encantos de la libertad», como los llamó una vez John Jay, sólo en el acto de la liberación. En efecto, las acciones y proezas que de ellos exigía la liberación los metió de lleno en los negocios públicos, donde de modo intencional, unas veces, pero las más sin proponérselo, comenzaron a constituir ese espacio para las apariciones donde la libertad puede desplegar sus encantos y llegar a ser una realidad visible y tangible. Debido a que no estaban en absoluto preparados para tales encantos, difícilmente podían tener plena conciencia del nuevo fenómeno. Fue nada menos que el peso de toda la tradición cristiana el que les impidió reconocer el hecho evidente de que estaban gozando de lo que hacían mucho más de lo que les exigía el deber.

Cualquiera que fuese el valor de la pretensión inicial de la Revolución americana –no hay tributación sin representación–, lo cierto es que no podía seducir en virtud de sus encantos. Cosa totalmente distinta eran los discursos y decisiones, la oratoria y los negocios, la meditación y la persuasión y el quehacer real que eran necesarios para llevar esta pretensión a sus consecuencias lógicas: gobierno independiente y la fundación de un cuerpo político nuevo. Gracias a estas experiencias, aquellos que, según la expresión de John Adams, habían «acudido sin ilusión y se habían visto forzados a hacer algo para lo que no estaban especialmente dotados», descubrieron que «lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo»[16].

Lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo nuevo, no ciertamente en la historia de Occidente –fue bastante corriente en la Antigüe-

16. Las citas son de John Adams, ob. cit. (*Works*, vol. IV, p. 293) y de sus observaciones «On Machiavelli» (*Works*, vol. V, p. 40), respectivamente.

dad griega y romana–, sino para los siglos que separan la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna. Esta experiencia relativamente nueva, nueva al menos para quienes la vivieron, fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo. Estas dos cosas –una experiencia nueva que demostró la capacidad del hombre para la novedad– están en la base del enorme «pathos» que encontramos en las Revoluciones americana y francesa, esta insistencia machacona de que nunca, en toda la historia del hombre, había ocurrido algo que se pudiese comparar en grandeza y significado, pretensión que estaría totalmente fuera de lugar si tuviéramos que juzgarla desde el punto de vista de su valor para la conquista de los derechos civiles.

Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este «pathos» de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de la libertad. Ello significa, por supuesto, que las revoluciones son algo más que insurrecciones victoriosas y que no podemos llamar a cualquier golpe de Estado revolución, ni identificar a ésta con toda guerra civil. El pueblo oprimido se ha rebelado frecuentemente y gran parte de la legislación antigua sólo puede entenderse como una salvaguardia frente a la amenaza siempre latente, aunque raramente realizada, de un levantamiento de la población esclava. Por otra parte, la guerra civil y la lucha de facciones constituían para los antiguos uno de los mayores peligros a que tiene que hacer frente el cuerpo político; la φίλια de Aristóteles, esa curiosa forma de amistad que según él debía existir en la base de las relaciones entre los ciudadanos, fue concebida como el medio más seguro con que defenderse de dicha amenaza. Los golpes de Estado y las revoluciones palaciegas, mediante los cuales el poder cambia de manos de modo diverso, según la forma de gobierno donde se produce el golpe de Estado, suscitaron un temor menor, debido a que el cambio que supone está circunscrito a la esfera del go-

bierno y conlleva un *minimum* de inquietud para el pueblo en su conjunto, pese a lo cual también fueron suficientemente conocidos y descritos.

Todos estos fenómenos tienen en común con las revoluciones su realización mediante la violencia, razón por la cual a menudo han sido identificados con ella. Pero ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución. Aunque nunca han faltado en la historia quienes, como Alcibíades, querían el poder para sí mismos, o quienes, como Catilina, fueron *rerum novarum cupidi*, sedientos de novedades, el espíritu revolucionario de los últimos siglos, es decir, el anhelo de liberar y de construir una nueva morada donde poder albergar la libertad, es algo inusitado y sin precedentes hasta entonces.

3

Un modo de determinar la fecha de nacimiento de fenómenos históricos generales, tales como las revoluciones –o para el caso, del Estado nacional, del imperialismo o del totalitarismo– consiste, por supuesto, en averiguar el momento en que aparece por primera vez la palabra que, desde entonces, se encuentra asociada al fenómeno, se siente la necesidad de una nueva palabra, y bien se acuña un nuevo vocablo para designar la nueva experiencia, o bien se utiliza una palabra ya existente a la que se da un significado completamente nuevo. Esto es doblemente aplicable a la esfera política de la vida, pues en ella la palabra predomina.

Excede así el simple interés erudito de señalar que la palabra «revolución» está ausente todavía de la historiografía y teoría política del temprano Renacimiento italiano, es decir, de donde, a primera vista, nos parecería natural encontrarla. Es verdaderamente sorprendente que Maquiavelo todavía utilice la *mutatio rerum* de Cicerón, sus *mutazioni del stato,* cuando describe el derrocamiento violento de los príncipes y la sustitución de una forma de gobierno por otra, problema en el que estuvo interesado de forma tan apasionada y, por así decirlo, prematuramente. En efecto, su pensamiento acerca de este antiguo problema de la teoría política ya no estaba limitado por la solución tradicional, según la cual el gobierno de un solo hombre conduce a la democracia, ésta a la oligarquía, que a su vez conduce a la monarquía y viceversa –las seis posibilidades famosas consideradas por vez primera por Platón, sistematizadas posteriormente por Aristóteles y descritas todavía por Bodino en forma sustancialmente idéntica–. El interés principal de Maquiavelo por las innumerables *mutazioni, variazioni* y *alterazioni,* que abundan tanto en su obra que podría interpretarse erróneamente su doctrina como una «teoría del cambio político», era precisamente consecuencia de su interés por lo inmutable, lo invariable y lo inalterable, es decir, lo permanente y lo perdurable. Lo que hace de Maquiavelo una figura tan relevante para una historia de la revolución, de la cual fue un precursor, es que fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable. No es lo más importante a este respecto que Maquiavelo estuviese o no familiarizado con alguno de los elementos más característicos de la revolución moderna, con la conspiración y la lucha de facciones, con los métodos de agitación violenta del pueblo, con el desorden e inseguridad que tienen como fin trastornar la totalidad del cuerpo político y, en fin, aunque no de menor importancia, con las oportunidades que la revolución abre a los recién llegados,

a los *homines novi* de Cicerón, a los *condottieri* de Maquiavelo, quienes se elevan de su condición inferior a la refulgencia de la vida pública, y de la insignificancia hasta un poder al que, hasta entonces, se hallaban sometidos. Para nosotros es más importante que Maquiavelo fuese el primero en percibir el nacimiento de una esfera puramente secular cuyas leyes y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general. A ello se debe que insistiese tanto en la necesidad en que se halla quien quiera intervenir en la política de aprender «cómo no ser bueno», es decir, a no actuar de acuerdo con los preceptos cristianos[17]. Básicamente, lo que le distingue de los hombres de las revoluciones es que concebía su fundación -el establecimiento de una Italia unida, de un Estado nacional italiano modelado siguiendo el ejemplo de Francia y España- como una *rinovazione*, y la renovación constituía para él la única *alterazione asalute*, la única alteración beneficiosa imaginable. En otras palabras, el «pathos» específicamente revolucionario de lo absolutamente nuevo, de un origen que justificase comenzar el cómputo del tiempo en el año en que se produce el acontecimiento revolucionario, le era totalmente extraño. Pero ni siquiera en este punto estaba tan alejado de sus sucesores del siglo XVIII como pueda parecer. Tendremos ocasión de ver que las revoluciones comenzaron como restauraciones o renovaciones y que el «pathos» revolucionario de un origen totalmente nuevo nació del curso de los propios acontecimientos. En más de un sentido, Robespierre estaba en lo cierto cuando afirmaba que «el plan de la Revolución francesa estaba escrito en líneas generales en los libros de [...] Maquiavelo»[18]; en realidad, no hubiese tenido que forzar las cosas para aña-

17. *El Príncipe*, cap. 15.
18. Véase *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. 3, p. 540.

dir: también nosotros «amamos nuestro país más que la salvación de nuestras almas»[19].

No hay duda de que la obra de Maquiavelo ofrece un buen pretexto para hacer caso omiso de la historia de la palabra y fijar la fecha de nacimiento del fenómeno revolucionario en el torbellino de las ciudades-estado de la Italia del Renacimiento. No fue ciertamente el padre de la ciencia o de la teoría política, pero no se podría negar la posibilidad de considerar a Maquiavelo como el padre espiritual de la revolución. No sólo podemos encontrar en Maquiavelo ese esfuerzo constante y apasionado por revivir el espíritu y las instituciones de la antigüedad romana que, más tarde, iba a ser una de las características del pensamiento político del siglo XVIII; resulta más importante para nosotros su famosa insistencia so-

19. Esta expresión por lo visto aparece, por primera vez en Gino Capponi, *Ricordi* (1420): «Faites membres de la *Balia* des hommes expérimentés, et aimant leur commune plus que leur propre bien et plus que leur âme». *(Vid* Maquiavelo: *Oeuvres Complétes,* ed. Pléiade, p. 1535.) Maquiavelo usa una expresión semejante en la *Historia de Florencia,* III, 7, donde elogia a los patriotas florentinos que se atrevieron a desafiar al Papa, mostrando con ello que «su ciudad estaba muy por encima de sus almas». Después aplica la misma expresión a sí mismo hacia el final de su vida, cuando escribe a su amigo Vittori: «Amo a mi ciudad natal más que a mi propia alma». (Cit. por *The Letters of Machiavelli,* ed. Allan Gilbert, Nueva York, 1961, n.° 225.)

Nosotros, que ya no damos por supuesta la inmortalidad del alma, probablemente no estimamos en su justo valor lo que de acerba tiene la expresión de Maquiavelo. Cuando escribió, no se trataba de un cliché, sino que significaba literalmente que estaba dispuesto a jugarse la vida eterna o a arriesgar el castigo del infierno en nombre de la ciudad. El problema, según lo vio Maquiavelo, no consistía en averiguar si se amaba a Dios más que al mundo, sino más bien si se era capaz de amar el mundo más que a uno mismo. Se trata de una decisión que siempre ha sido crucial para quienes dedicaron sus vidas a la política. La mayor parte de los argumentos de Maquiavelo contra la religión están dirigidos contra quienes aman más a sí mismos, es decir, a su propia salvación, que al mundo; no van dirigidos contra quienes realmente aman a Dios más que a sí mismos o al mundo.

bre el papel que la violencia desempeña en la esfera de la política y que tanto ha chocado a sus lectores, pero que también encontramos en las palabras y hazañas de los hombres de la Revolución francesa. En ambos casos, el elogio de la violencia no concuerda en absoluto con la admiración que profesaban por todo lo romano, ya que en la república romana era la autoridad y no la violencia la que regía la conducta de los ciudadanos. Sin embargo, aunque estas semejanzas pudieran explicar el alto aprecio que los siglos XVIII y XIX manifestaron por Maquiavelo, no bastan para contrarrestar otras diferencias más acusadas. Los revolucionarios, al volver sus ojos al pensamiento político antiguo, no se proponían, y además no lo lograron, revivir la Antigüedad en cuanto tal; lo que en el caso de Maquiavelo era sólo el aspecto político de la cultura renacentista, cuyo arte y literatura eclipsaron todas las empresas políticas de las ciudades-estado italianas, no estuvo, en el caso de los hombres de las revoluciones, a tono con el espíritu de su época, la cual, desde el comienzo de la Edad Moderna y el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII, habían pretendido sobrepasar todas las hazañas antiguas. Independientemente de la intensidad con que los hombres de las revoluciones admirasen el esplendor romano, ninguno de ellos se hubiese sentido tan a gusto en la Antigüedad como Maquiavelo; ninguno de ellos hubiera sido capaz de escribir:

Al caer la tarde, vuelvo a mi casa y entro en mi estudio; a la puerta dejo las ropas de diario, llenas de polvo y barro y me visto con ropas regias y suntuosas; vestido de modo apropiado, penetro en los viejos palacios de los hombres antiguos y allí, recibido afectuosamente, me nutro de un alimento que me pertenece y para el que estoy hecho[20].

Cuando se leen estas frases u otras semejantes, se aceptan con gusto los descubrimientos llevados a cabo recientemente

20. En *Lettres*, ob. cit., n.º 137.

por investigadores que consideran el Renacimiento únicamente como la culminación de una serie de restauraciones de la Antigüedad, que comenzaron inmediatamente después de una época verdaderamente tenebrosa, con el renacimiento carolingio, y terminaron en el siglo XVI. Por la misma razón, habrá que convenir en que, desde el punto de vista político, el increíble desorden de las ciudades-estado de los siglos XV y XVI constituyó un final y no un origen; fue el fin de los municipios medievales con su régimen autónomo y su libertad de acción política[21].

La insistencia de Maquiavelo en la violencia es, por otra parte, más sugerente. Fue consecuencia directa de la doble perplejidad en que se encontró teóricamente y que, más tarde, terminó por desembocar en la perplejidad práctica que acosa a los hombres de las revoluciones. La perplejidad era inherente a la tarea de la fundación, al establecimiento de un nuevo origen que, en cuanto tal, parecía exigir la violencia y la usurpación, la repetición, por así decirlo, del antiguo crimen legendario (Rómulo mató a Remo, Caín mató a Abel) que está en el origen de toda historia. La tarea de fundación iba también acompañada de la tarea de dar leyes, de proyectar e imponer a los hombres una nueva autoridad, la cual, sin embargo, tenía que imaginarse de tal forma que encajase en el molde del antiguo absoluto que derivaba de una autoridad establecida por Dios, reemplazando de este modo un orden terrenal cuya sanción final había estado constituida por los dictados de un Dios omnipotente y cuya última fuente de le-

21. Sigo el reciente libro de Lewis Mumford: *The City in History*, Nueva York, 1961, donde se desarrolla la teoría hoy interesante y sugerente de que la ciudad de Nueva Inglaterra es en realidad «una tranformación feliz» de la ciudad medieval, que «el orden medieval fue renovado, por así decirlo, por la colonización» en el Nuevo Mundo y que en tanto que «cesó la multiplicación de ciudades» en el Viejo Mundo, «tal actividad fue transferida en buena parte, entre los siglos XVI y XIX, al Nuevo Mundo». (Vid. pp. 328 y s. y p. 356.)

gitimidad había sido la noción de una encarnación de Dios en la tierra. De ahí que Maquiavelo, enemigo jurado de toda consideración religiosa en los asuntos políticos, se viese forzado a implorar la asistencia y hasta la propia inspiración divina para los legisladores, del mismo modo que lo harían más tarde los «ilustrados» del siglo XVIII como John Adams o Robespierre. Este «recurso a Dios» sólo era necesario, por supuesto, en el caso de «leyes extraordinarias», es decir, de leyes mediante las cuales se funda una nueva comunidad. Veremos después cómo esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace el absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas. Así, esta «llamada a los cielos» de Maquiavelo, como la hubiera calificado Locke, no fue inspirada por ningún sentimiento religioso, sino que fue dictada exclusivamente por el deseo de «escapar a esta dificultad»[22]; por la misma razón, su insistencia en el papel que desempeña la violencia en la política no se debió tanto a su pretendida concepción realista de la naturaleza humana, como a su vana esperanza de querer encontrar en ciertos hombres cualidades comparables a los atributos divinos.

Pese a que no fueron más que corazonadas, el pensamiento de Maquiavelo fue mucho más allá que todas las experien-

22. Véanse los *Discursos*, Libro I, 11. Sobre el puesto de Maquiavelo en la cultura del Renacimiento estoy de acuerdo con J. H. Whitfield quien, en su libro *Machiavelli*, Oxford, 1947, p. 18, hace notar: Maquiavelo «no representa la doble degeneración de la política y la cultura. En vez de eso, representa la cultura nacida del humanismo que tiene conciencia de los problemas políticos porque están en crisis. Debido a ello, trata de resolverlos con los elementos que el humanismo había legado a Occidente». Sin embargo, ya no fue el «humanismo» el que condujo a los hombres de las revoluciones del siglo XVIII a la Antigüedad en busca de soluciones para sus problemas políticos. Una discusión más detallada de este problema puede verse en el cap. V.

cias reales de su época. Lo cierto es que, por inclinados que nos sintamos a interpretar nuestras propias experiencias a la luz de aquellas que promovieron las luchas civiles que arrasaron las ciudades-estado italianas, éstas no fueron tan radicales como para sugerir a quienes participaron en ellas o fueron sus testigos la necesidad de un nuevo vocablo o la reinterpretación de uno antiguo. (El nuevo vocablo que Maquiavelo introdujo en la teoría política y que ya con anterioridad se encontraba en uso fue la palabra «estado», *lo stato*[23]. Pese a que constantemente invocó el esplendor de Roma y se inspiró en su historia, debió darse cuenta de que una Italia unida construiría un cuerpo político tan diferente de las ciudades-estado de la Antigüedad o del siglo XV que se justificaba un nuevo nombre.)

Las palabras que, sin duda alguna, se repiten más en su obra son «rebelión» y «revuelta», cuyo significado había sido establecido e incluso definido desde la Baja Edad Media. Ahora bien, tales vocablos nunca significaron liberación en el sentido implícito en la revolución y, mucho menos, apuntaban hacia el establecimiento de una libertad nueva. Liberación, en el sentido revolucionario, vino a significar que todos aquellos que, no sólo en el presente, sino a lo largo de la historia, no sólo como individuos sino como miembros de la inmensa mayoría de la humanidad, los humildes y los pobres, todos los que habían vivido siempre en la oscuridad y some-

23. La palabra procede del latín *status rei publicae,* cuyo equivalente es «forma de gobierno» en el sentido que aún encontramos en Bodino. Es característico que *stato* deja de significar «forma» o uno de los «estados posibles de la esfera política para significar ahora la unidad política subyacente de un pueblo que puede sobrevivir al vaivén no sólo de los gobiernos, sino también de las formas de gobierno. Maquiavelo pensaba sin duda en el Estado nacional, es decir, en el hecho, perfectamente natural para nosotros hoy, de que Italia, Rusia, China y Francia, dentro de su limitación histórica, no cesaban de existir al producirse un cambio en su forma de gobierno.

tidos a un poder, cualquiera que fuese, debían rebelarse y convertirse en los soberanos supremos del país. Si, a fin de esclarecer el problema, imaginamos la realización de un acontecimiento de este tipo en el contexto histórico de la Antigüedad, sería como si, no sólo el pueblo de Roma o Atenas, el *populus* o el demos, es decir, los grados inferiores de la ciudadanía, sino también los esclavos y los extranjeros residentes, que constituían la mayoría de la población sin pertenecer al pueblo, se hubiesen rebelado para exigir la igualdad de derechos. Como sabemos, esto nunca ocurrió. La idea de igualdad, según la entendemos hoy, es decir, la igualdad de los seres humanos en virtud del nacimiento, y la consideración de la misma como un derecho innato, fue completamente desconocida hasta la Edad Moderna.

Es cierto que la teoría medieval y posmedieval concibió la rebelión legítima, el levantamiento contra la autoridad establecida, el desafío y la desobediencia abierta a la autoridad. Pero el propósito de tales rebeliones no suponía un reto a la autoridad o al orden establecido de las cosas en cuanto tales; se trataba siempre de cambiar la persona que, en un momento dado, detentaba la autoridad, fuese para sustituir a un usurpador por el verdadero rey o a un tirano que había abusado de su poder por un príncipe legítimo. Así, aunque era posible que se reconociese al pueblo el derecho a determinar quién *no* debía gobernar, nunca se le permitió decidir quién *debía* hacerlo y no se tienen noticias de un derecho del pueblo a gobernarse a sí mismo o de designar a alguien de sus filas para el gobierno. Si hubo casos en que hombres del pueblo se elevasen desde su condición inferior hasta el esplendor de la vida pública, como fue el de los *condottieri* de las ciudades-estado italianas, su admisión al poder y a los asuntos públicos se debió a cualidades que los distinguían del pueblo, a una *virtù* tanto más admirada y apreciada cuanto menos debía al origen social y al nacimiento. Entre los derechos, los antiguos privilegios y libertades del pueblo, no había lugar

para el derecho a participar en el gobierno. Y algo así como el derecho a un gobierno autónomo tampoco está plenamente presente en el famoso derecho a la representación como supuesto de la tributación. Si se aspiraba al gobierno, uno tenía que ser gobernante nato, un hombre nacido libre, en la Antigüedad, o un miembro de la nobleza, en la Europa feudal; aunque no faltaron en el lenguaje político premoderno palabras para describir la rebelión de los súbditos contra el gobernante, no hubo ninguna que describiese un cambio tan radical como el de la transformación de los súbditos en gobernantes.

4

No puede afirmarse sin más que el fenómeno de la revolución carezca de precedentes en la historia premoderna. Es cierto que hay muchos para quienes la sed de novedad, combinada con la convicción de que ésta es deseable en sí misma, constituye una de las características más acusadas del mundo en que vivimos y es también muy corriente identificar este estado de espíritu de la sociedad moderna con un pretendido espíritu revolucionario. Sin embargo, si entendemos por espíritu revolucionario el que realmente brotó de la revolución, entonces es necesario distinguirlo cuidadosamente de ese anhelo moderno por la novedad a cualquier precio. Si se considera el problema desde una perspectiva psicológica, lo cierto es que la experiencia de la fundación, unida a la convicción de que está a punto de abrirse un nuevo capítulo en la historia, producirá hombres más «conservadores» que «revolucionarios», más inclinados a preservar lo que ya ha sido hecho y a asegurar su estabilidad que a establecer nuevas cosas, nuevos cambios, nuevas ideas. Por otra parte, la historia nos enseña que los hombres de las primeras revoluciones –es decir, aquellos que no sólo hicieron una revolu-

ción sino que además la introdujeron en la escena de la política– no fueron en absoluto partidarios de las novedades, de un *novus ordo saeclorum*, y es que esta falta de disposición por la novedad todavía resuena en la misma palabra «revolución», un término relativamente antiguo que sólo poco a poco fue adquiriendo su nuevo significado. En efecto, el propio uso de este vocablo nos muestra claramente la falta de visión del futuro y de disposición de sus actores, los cuales no estaban más preparados para lo nuevo que pudieran estarlo los espectadores de la época. Lo importante es que el enorme «pathos» de una nueva era que encontramos expresado en términos casi idénticos, aunque de forma muy diversa, por los actores de la Revolución americana y de la francesa, sólo se puso en primer plano después que habían llegado, muchos de ellos contra su voluntad, a un punto del que no se podía volver.

En sus orígenes la palabra «revolución» fue un término astronómico que alcanzó una importancia creciente en las ciencias naturales gracias a la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*[24]. En el uso científico del término se conservó su significación precisa latina y designaba el movimiento regular, sometido a leyes y rotatorio de las estrellas, el cual, desde que se sabía que escapaba a la influencia del hombre y era, por tanto, irresistible, no se caracterizaba ciertamente ni por la novedad ni por la violencia. Por el contrario, la palabra indica claramente un movimiento recurrente y cíclico; es la traducción latina perfecta de ἀνακύκλωσις de Polibio, un término que también tuvo su origen en la as-

24. A lo largo de todo este capítulo me he servido ampliamente de los trabajos del historiador germánico Karl Griewank, desgraciadamente inaccesibles en inglés. Su primer artículo «Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit», que se publicó en la *Wissenchaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, 1952-1953, Heft 1 y su libro posterior *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, 1955, superan toda la literatura restante sobre el tema.

tronomía y se utilizó metafóricamente en la esfera de la política. Referido a los asuntos seculares del hombre, sólo podía significar que las pocas formas de gobierno conocidas giran entre los mortales en una recurrencia eterna y con la misma fuerza irresistible con que las estrellas siguen su camino predestinado en el firmamento. Nada más apartado del significado original de la palabra «revolución» que la idea que ha poseído y obsesionado a todos los actores revolucionarios, es decir, que son agentes en un proceso que significa el fin definitivo de un orden antiguo y alumbra un mundo nuevo.

Si el fenómeno de las revoluciones modernas fuese tan sencillo como una definición de libro de texto, la elección de la palabra «revolución» sería aún más enigmático de lo que realmente es. Cuando por primera vez la palabra descendió del firmamento y fue utilizada para describir lo que ocurría a los mortales en la tierra, hizo su aparición evidentemente como una metáfora, mediante la que se transfería la idea de un movimiento eterno, irresistible y recurrente a los movimientos fortuitos, los vaivenes del destino humano, los cuales han sido comparados, desde tiempo inmemorial, con la salida y puesta del sol, la luna y las estrellas. En el siglo XVII, cuando por primera vez encontramos la palabra empleada en un sentido político, su contenido metafórico estaba aún más cerca del significado original del término, ya que servía para designar un movimiento de retroceso a un punto preestablecido y, por extensión, de retrogresión a un orden predestinado. Así, la palabra se utilizó por primera vez en Inglaterra, no cuando estalló lo que nosotros llamamos una revolución y Cromwell se puso al frente de la primera dictadura revolucionaria, sino, por el contrario, en 1660, tras el derrocamiento del Rump Parlament* y con ocasión de la

* Expresión que designa, en la historia constitucional inglesa, el remanente del Parlamento Largo, después de la expulsión de sus miembros por Cromwell en 1648. *[N. del T.]*

restauración de la monarquía. En el mismo sentido se usó la palabra en 1688, cuando los Estuardo fueron expulsados y la corona fue transferida a Guillermo y María[25]. La «Revolución gloriosa», el acontecimiento gracias al cual, y de modo harto paradójico, el vocablo encontró su puesto definitivo en el lenguaje político e histórico, no fue concebida de ninguna manera como una revolución, sino como una restauración del poder monárquico a su gloria y virtud primitivas.

El hecho de que la palabra «revolución» significase originalmente restauración, algo que para nosotros constituye precisamente su polo opuesto, no es una rareza más de la semántica. Las revoluciones de los siglos XVII y XVIII, que concebimos como un nuevo espíritu, el espíritu de la Edad Moderna, fueron proyectadas como restauraciones. Es cierto que las guerras civiles inglesas prefiguraron un gran número de tendencias que, hoy en día, nosotros asociamos con lo que hubo de fundamentalmente nuevo en las revoluciones del siglo XVIII: la aparición de los Niveladores y la formación de un partido compuesto exclusivamente por el pueblo bajo, cuyo radicalismo terminó por plantear un conflicto con los líderes de la revolución, apuntan claramente al curso de la Revolución francesa; de otro lado, la demanda de una constitución escrita, como «el fundamento de un gobierno justo», presentada por los Niveladores y, en alguna medida, hecha realidad cuando Cromwell promulgó un «Instrumento de gobierno» a fin de constituir el Protectorado, anticipa uno de los hechos más importantes, si no el que más, de la Revolución americana. Lo cierto, en todo caso, es que la victoria efímera de esta primera revolución moderna fue interpretada oficialmente como una restauración, es decir, como la «libertad restaurada por la gracia de Dios», según reza la inscripción que aparece sobre el gran sello de 1651.

25. Véase el art. «Revolution» en el Oxford English Dictionary.

Para nosotros, resulta de mayor interés ver lo que ocurrió un siglo más tarde. No nos interesa la historia de las revoluciones en sí misma (su pasado, sus orígenes y el curso de su desarrollo). Si queremos saber qué es una revolución -sus implicaciones generales para el hombre en cuanto ser político, su significado político para el mundo en que vivimos, su papel en la historia moderna- debemos dirigir nuestra atención hacia aquellos momentos de la historia en que hicieron su aparición las revoluciones, en que adquirieron una especie de forma definida y comenzaron a cautivar el espíritu de los hombres, con independencia de los abusos, crueldades y atentados a la libertad que puedan haberles conducido a la rebelión; es decir, debemos dirigir nuestra atención a las Revoluciones americana y francesa y debemos tener en cuenta que ambas estuvieron dirigidas, en sus etapas iniciales, por hombres que estaban firmemente convencidos de que su papel se limitaba a restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos del gobierno colonial. Estos hombres expresaron con toda sinceridad que lo que ellos deseaban era volver a aquellos antiguos tiempos en que las cosas habían sido como debían ser.

Todo esto ha suscitado una enorme confusión, especialmente por lo que se refiere a la Revolución americana, la cual no devoró a sus propios hijos y en la que, por consiguiente, los hombres que habían iniciado la «restauración» fueron los mismos que comenzaron y terminaron la Revolución e incluso vivieron lo suficiente como para elevarse al poder y a las funciones públicas dentro del nuevo orden de cosas. Lo que concibieron como una restauración, como el restablecimiento de sus antiguas libertades, se convirtió en una revolución, y sus ideas y teorías acerca de la constitución británica, los derechos de los ingleses y las formas del gobierno colonial desembocaron en una declaración de independen-

cia. Ahora bien, el movimiento que condujo a la revolución sólo fue revolucionario por inadvertencia y Benjamín Franklin, que disponía de más información de primera mano sobre las colonias que cualquier otro hombre, escribiría más tarde con toda sinceridad:

Nunca había oído en una conversación con cualquier persona, por borracha que estuviese, ni la más mínima expresión del deseo de una separación, o la insinuación de que tal cosa pudiese ser beneficiosa para América[26].

Es imposible decir si estos hombres eran «conservadores» o «revolucionarios», si se emplean estas palabras fuera de su contexto histórico, como términos genéricos, olvidando que el conservadurismo, como credo o ideología políticos, debe su existencia a una reacción producida por la Revolución francesa y sólo tiene sentido el vocablo cuando se aplica a la historia de los siglos XIX y XX. La misma reflexión puede hacerse, aunque quizá de modo menos equívoco, con respecto a la Revolución francesa; también aquí, según las palabras de Tocqueville, «se hubiera podido pensar que el propósito de la revolución en marcha no era la destrucción del Antiguo Régimen, sino su restauración»[27]. Incluso cuando, durante el curso de ambas revoluciones, sus actores llegaron a tener conciencia de la imposibilidad de la restauración y de la necesidad de embarcarse en una empresa totalmente inédita y cuando, por tanto, la propia palabra «revolución» había adquirido ya su nuevo significado, Thomas Paine todavía podía, fiel al espíritu del pasado, proponer con toda seriedad que se designase a las Revoluciones americana y francesa con el nombre de «contrarrevolución»[28]. Esta propuesta, tan

26. Clinton Rossiter: *The First American Revolution,* Nueva York, 1956, p. 4.
27. *L'Ancien Régime,* París, 1953, vol. II, p. 72.
28. En la «Introducción» a la segunda parte de *Rights of Man.*

rara en uno de los hombres más «revolucionarios» de su tiempo, nos muestra, en pocas palabras, cuán apegados estaban los corazones y los espíritus de los revolucionarios a la idea de restauración, de vuelta al pasado. Paine sólo deseaba restituir su antiguo significado a la palabra «revolución» y expresar su firme convicción de que los acontecimientos de la época habían sido los causantes de que los hombres volviesen la mirada a un «período primitivo» en el que poseían los derechos y libertades que la tiranía y la conquista les habían quitado. Este «período primitivo» no significa en modo alguno el estado de naturaleza hipotético y prehistórico según lo concibió el siglo XVII, sino un período concreto, aunque no definido, de la historia.

Recordemos que Paine utilizó el término «contrarrevolución» como respuesta a la enérgica defensa hecha por Burke de los derechos de los ingleses, garantizados por la costumbre inmemorial y la historia, frente a la novedosa idea de los derechos del hombre. Pero lo importante es que Paine, en no menor medida que Burke, se dio cuenta de que el argumento de la novedad absoluta no se pronunciaría en favor de la autenticidad y legitimidad de tales derechos, sino al contrario. No es necesario añadir que, en su planteamiento histórico, Burke estaba en lo cierto y Paine no. No existe ningún período de la historia al que pudiera retrotraerse la Declaración de los Derechos del Hombre. Es posible que ya antes se hubiese reconocido la igualdad de los hombres ante Dios o los dioses, ya que este reconocimiento no es de origen cristiano, sino romano; los esclavos romanos podían ser miembros de pleno derecho de las corporaciones religiosas y, dentro de los límites del derecho sacro, su estatuto legal era el mismo que el de un hombre libre[29]. Pero la idea de derechos políticos inalienables que corresponden al hombre en virtud del naci-

29. Véase Fritz Schulz: *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlín, 1954, p. 147.

miento hubiera parecido a los hombres de todas las épocas anteriores a la nuestra, igual que a Burke, una contradicción en los términos. Es interesante señalar que la palabra latina *homo,* el equivalente de «hombre», significó en su origen alguien que no era más que eso, un hombre, una persona a secas, y, por tanto, también un esclavo.

Para nuestro propósito actual y, en especial, a fin de comprender la faceta más alusiva y, sin embargo, más impresionante de las revoluciones modernas, es decir, el espíritu revolucionario, es importante recordar que la noción de novedad e innovación en cuanto tal ya existía con anterioridad a las revoluciones, pese a lo cual no estuvo presente en sus orígenes. En éste, como en otros aspectos, se estaría inclinado a afirmar que los hombres de las revoluciones estaban anticuados con relación a su propia época, evidentemente anticuados si se comparan con los hombres de ciencia y los filósofos del siglo XVII, quienes, como Galileo, subrayarían, «la novedad absoluta» de sus descubrimientos, o, como Hobbes, pretenderían que la filosofía política era «tan joven como mi libro *De Cive*», o como Descartes, insistirían en que ningún filósofo antes que él había hecho verdadera filosofía. Por supuesto, ciertas reflexiones sobre «el nuevo continente» que había dado nacimiento a «un hombre nuevo», del tipo de las citadas de Crèvecoeur o John Adams y que podríamos encontrar en otros autores menos conocidos, fueron bastante corrientes. Pero, a diferencia de las pretensiones de filósofos y científicos, tanto el hombre nuevo como el nuevo país se imaginaron como dones de la Providencia, no como un producto humano. En otras palabras, el extraño *pathos* de la novedad, tan característico de la Edad Moderna, necesitó casi dos siglos para salir del aislamiento relativo de la ciencia y la filosofía y alcanzar la esfera de la política. (Según la expresión de Robespierre: «Tout a changé dans l'ordre physique; et tout doit changer dans l'ordre moral et politique».) Ahora bien, cuando llegó a la esfera de la política, dentro de la cual

los acontecimientos interesan a la multitud y no a la minoría, no sólo adquirió una expresión más radical, sino que llegó a estar dotado de una realidad característica de la esfera política exclusivamente. Sólo durante el curso de las revoluciones del siglo XVIII los hombres comenzaron a tener conciencia de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político, que podía ser resultado de lo que los hombres hubiesen hecho y de lo que conscientemente se propusiesen hacer. Desde entonces, un «continente nuevo» y el «hombre nuevo» que de él surgiese no fueron ya necesarios para inspirar la esperanza en un nuevo orden de cosas. El *novus ordo saeclorum* ya no era una bendición dispersada por el «gran proyecto y designio de la Providencia», ni la novedad la posesión orgullosa y, a la vez, espantosa de los pocos. Una vez que la novedad había llegado a la plaza pública, significó el origen de una nueva historia, que habían iniciado, sin proponérselo, los hombres de acción, para que fuese hecha realidad, ampliada y prolongada por su posteridad.

5

Si bien los elementos de novedad, origen y violencia, todos los cuales aparecen íntimamente unidos a nuestro concepto de revolución, brillan por su ausencia tanto en el significado original de la palabra como en su primitivo uso metafórico en el lenguaje político, hay otra connotación del término astronómico, a la que ya me he referido antes brevemente, que ha conservado toda su fuerza en el uso actual de la palabra. Me refiero a la idea de irresistibilidad, o sea, al hecho de que el movimiento rotatorio de las estrellas sigue un camino predestinado y es ajeno a toda influencia del poder humano. Sabemos, o creemos saber, la fecha exacta en que la palabra «revolución» se empleó por primera vez cargando todo el acento sobre la irresistibilidad y sin aludir para nada a un movimiento retrogiratorio; este aspecto nos parece hoy tan

importante para el concepto de revolución que es corriente fijar el nacimiento del nuevo significado político del antiguo término astronómico en el momento en que comienza esta nueva acepción.

La fecha fue la noche del 14 de julio de 1789, en París, cuando Luis XVI se enteró por el duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla, la liberación de algunos presos y la defección de las tropas reales ante un ataque del pueblo. El famoso diálogo que se produjo entre el rey y su mensajero es muy breve y revelador. Según se dice, el rey exclamó: «C'est une révolte», a lo que Liancourt respondió: «Non, Sire, c'est une révolution». Todavía aquí, por última vez desde el punto de vista político, la palabra es pronunciada en el sentido de la antigua metáfora que hace descender su significado desde el firmamento hasta la tierra; pero, quizá por primera vez, el acento se ha trasladado aquí por completo desde la legalidad de un movimiento rotatorio y cíclico a su irresistibilidad[30]. El movimiento es concebido todavía a imitación del movimiento de las estrellas, pero lo que ahora se subraya es que escapa al poder humano la posibilidad de detenerlo y, por tanto, obedece a sus propias leyes. Al declarar el rey que el tumulto de la Bastilla era una revuelta, afirmaba su poder y los diversos instrumentos que tenía a su

30. Griewank, en el artículo citado en la nota 24, señala que la frase «Es una revolución» se aplicó primero a Enrique IV de Francia y a su conversión al catolicismo. Cita a este efecto la biografía de Enrique IV escrita por Hardouin de Péréfixe *(Histoire du Roy Henri le Grand*, Amsterdam, 1661), a quien los acontecimientos de la primavera de 1594 le merecen las siguientes palabras: el gobernador de Poitiers *voyant qu'il ne pouvait pas empêcher cette révolution, s'y laissa entrainer et composa avec le Roy.* Como observa el propio Griewank, la idea de irresistibilidad aparece aquí aún muy mezclada al significado originariamente astronómico de un movimiento que «retrogira» hasta su punto de partida. En efecto, «Hardouin consideró todos estos acontecimientos como una vuelta de los franceses a su *prince naturel*». Liancourt no podía querer expresar nada de esto.

disposición para hacer frente a la conspiración y al desafío a la autoridad; Liancourt replicó que lo que había ocurrido era algo irrevocable que escapaba al poder de un rey. ¿Qué veía Liancourt?, ¿qué vemos u oímos nosotros, al escuchar este extraño diálogo, que le hiciese pensar (y nosotros sabemos que así era) que se trataba de algo irresistible e irrevocable?

Para empezar, la respuesta parece sencilla. Tras sus palabras todavía podemos ver y oír a la muchedumbre en marcha irrumpiendo en las calles de París, que era entonces no sólo la capital de Francia sino de todo el mundo civilizado: la insurrección del populacho de la gran ciudad unido inextricablemente al levantamiento del pueblo en nombre de la libertad, irresistibles ambos por la fuerza de su número. Esta multitud que se presentaba por vez primera a la luz del día era realmente la multitud de los pobres y los oprimidos, a la que los siglos anteriores había mantenido oculta en la oscuridad y en la ignominia. Lo que desde entonces ha mostrado ser irrevocable y que los agentes y espectadores de la revolución reconocieron de inmediato como tal, fue que la esfera de lo público –reservada desde tiempo inmemorial a quienes *eran* libres, es decir, libres de todas las zozobras que impone la necesidad– debía dejar espacio y luz para esa inmensa mayoría que no es libre debido a que está sujeta a las necesidades cotidianas.

La noción de un movimiento irresistible, que el siglo XIX iba pronto a traducir conceptualmente a la idea de la necesidad histórica, resuena desde la primera hasta la última página de la Revolución francesa. Súbitamente, todo un nuevo conjunto de imágenes comienza a florecer en torno a la antigua metáfora y un vocabulario totalmente nuevo se introduce en el lenguaje político. Cuando hoy pensamos en la revolución, casi automáticamente lo hacemos a través de estas imágenes, nacidas durante aquellos años; a través del *torrent révolutionnaire* de Desmoulins, sobre cuyas tumultuosas olas se mantuvieron y marcharon los actores de la revolución has-

ta que la resaca les tragó y fueron a perecer junto a sus enemigos, los agentes de la contrarrevolución. En efecto, la poderosa corriente de la revolución se vio, según la expresión de Robespierre, constantemente acelerada por los «crímenes de la tiranía», de una parte, y por los «progresos de la libertad», de otra, los cuales se excitaban mutuamente, de tal modo que movimiento y contramovimiento ni se equilibraban ni se detenían el uno al otro, sino que, de modo misterioso, parecían engrosar una corriente de «violencia progresiva» que fluía en una misma dirección con una rapidez siempre en aumento[31]. Ésta es la «majestuosa corriente de lava de la revolución que no respeta nada y que nadie puede detener», según la contempló Georg Forster en 1793[32]; es también el espectáculo que ha caído bajo el signo de Saturno: «La revolución devorando a sus propios hijos», como dijo Vergniaud, el gran orador de la Gironda. Ésta es «la tempestad revolucionaria» que puso la revolución en marcha, la *tempête révolutionnaire* de Robespierre y su *marche de la révolution,* la poderosa borrasca que barrió o sumergió el origen inolvidable y de hecho nunca olvidado, la afirmación de «la grandeza del hombre contra la mezquindad de los poderosos», según dijo Robespierre[33], o «la vindicación del honor de la raza humana», según la expresión de Hamilton[34]. Parecía como si una fuerza mayor que el hombre hubiese intervenido cuando éste comenzó a afirmar su grandeza y a reivindicar su honor.

31. Las palabras de Robespierre, pronunciadas el 17 de noviembre de 1793 ante la Convención Nacional, que me he limitado a parafrasear son las siguientes: «Les crimes de la tyrannie accélérèrent le progrès de la liberté et les progrès de la liberté multiplièrent les crimes de la tyrannie... une réaction continuelle dont la violence progressive a opéré en peu d'années l'ouvrage de plusieurs siècles». *Oeuvres,* ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 446.
32. Cit. por el libro de Griewank, ob. cit., p. 243.
33. En su discurso de 5 de febrero de 1794, ob. cit., p. 543.
34. *The Federalist* (1787), ed. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, n.º 11.

Durante las décadas que siguieron a la Revolución francesa predominó esta metáfora de una poderosa corriente subterránea que arrastraba consigo a los hombres, primero a la superficie de las gloriosas proezas y, después, hasta el fondo, al peligro y a la infamia. Diversas metáforas en que la revolución aparece no como resultado del esfuerzo humano, sino como un proceso irresistible, metáforas de corriente y torrentes fueron acuñadas por los propios actores de la Revolución, quienes, por mucho que se hubiesen emborrachado con el vino de la libertad en el terreno de lo abstracto, ya no creían que fueran agentes libres. ¿Es que hubieran podido –aun en los instantes de sobriedad– creer que ellos eran, ni habían sido nunca, los autores de sus propias hazañas? ¿No fue la furiosa tormenta de los sucesos revolucionarios la que les había hecho cambiar sus convicciones más íntimas en cuestión de muy pocos años? ¿No habían sido realistas en 1789 los mismos que en 1793 no sólo se vieron conducidos a la ejecución de un rey (independientemente de que hubiera sido o no un traidor), sino a la condena de la monarquía como «un crimen eterno» (Saint-Just)? ¿No habían sido abogados ardientes de los derechos de la propiedad privada los mismos que en Ventoso de 1794 proclamaron la confiscación de las propiedades, no sólo de la Iglesia y de los *émigrés*, sino también de todos los «sospechosos», para que fueran entregadas a los «desfavorecidos por la fortuna»? ¿No habían servido como factor decisivo en la formulación de una constitución cuyo principio básico era una descentralización radical, que ellos mismos iban a rechazar poco después como despreciable, a fin de establecer en su lugar un gobierno revolucionario de comités, más centralizado que todo lo que el *Ancien Régime* se había atrevido a poner en práctica? ¿No se vieron comprometidos, y hasta lograron la victoria, en una guerra que nunca habían deseado y en la que nunca creyeron poder vencer? ¿Qué otra cosa podía quedar en pie al final sino el conocimiento que de algún modo poseían

desde el comienzo, es decir (en palabras de Robespierre en una carta a su hermano escrita en 1789), que «la presente Revolución ha producido en pocos días sucesos más importantes que toda la historia anterior de la humanidad»? Uno está inclinado a pensar que, al fin y al cabo, todo ello debe haber bastado.

A partir de la Revolución francesa ha sido corriente interpretar toda insurrección violenta, fuese revolucionaria o contrarrevolucionaria, como la continuación del movimiento iniciado originalmente en 1789, como si las épocas de quietud y restauración no fuesen más que pausas durante las cuales se escondía la corriente para recobrar fuerzas y salir de nuevo a la superficie: en 1830 y 1832, en 1848 y 1851, en 1871, para mencionar únicamente las fechas más importantes del siglo XIX. En cada ocasión, los partidarios y los enemigos de estas revoluciones interpretaron los acontecimientos como una consecuencia inmediata de 1789. Y si es cierto, como dijo Marx, que la Revolución francesa había sido interpretada con ropaje romano, es igualmente cierto que todas las revoluciones que le sucedieron, incluida la Revolución de Octubre, fueron interpretadas siguiendo las pautas y las efemérides que condujeron desde el 14 de julio al 9 de Termidor y al 18 de Brumario –fechas que han quedado tan impresas en la memoria del pueblo francés que incluso hoy son identificadas de inmediato por todo el mundo con la toma de la Bastilla, la muerte de Robespierre y la subida al poder de Napoleón Bonaparte–. No ha sido en nuestros días, sino a mediados del siglo XIX, cuando el término «revolución permanente», o más propiamente *révolution en permanence,* fue acuñada (por Proudhon) y, con ella, la noción de que nunca han existido varias revoluciones, que sólo hay una revolución, idéntica a sí misma y perpetua[35].

35. Cit. por Theodor Schieder: «Das Problem der Revolution im 19. Jahn hundert», en *Historische Zeitschrift,* vol. 170, 1950.

Si el nuevo contenido metafórico de la palabra «revolución» brotó directamente de las experiencias de quienes primero hicieron y después se identificaron con la Revolución en Francia, debió representar un grado aún mayor de verosimilitud para quienes observaban su desarrollo, como si fuera un espectáculo, desde el exterior. Lo que más llamaba la atención en este espectáculo era que ninguno de sus actores podía controlar el curso de los acontecimientos, que dicho curso tomó una dirección que tenía poco que ver, si tenía algo, con los objetivos y propósitos conscientes de los hombres, quienes, por el contrario, si querían sobrevivir, debían someter su voluntad e intención a la fuerza anónima de la revolución. Todo esto nos parece hoy un lugar común y probablemente nos resulte difícil comprender que de ello pudiera derivarse algo que no fuera una trivialidad. No obstante, debe bastarnos recordar la historia de la Revolución americana, donde ocurrió exactamente lo contrario, y la fuerza extraordinaria con que caló en todos sus actores el sentimiento de que el hombre es dueño de su destino, al menos por lo que se refiere al gobierno político, para darnos cuenta del impacto que debió suponer el espectáculo de la impotencia del hombre para poner orden en sus propias acciones. La conocida decepción sufrida por la generación europea que vivió los fatales sucesos, desde 1789 hasta la restauración de los Borbones, se transformó casi inmediatamente en un sentimiento de temor y reverencia ante el poder de la propia historia. Donde poco antes, es decir, en la época feliz de la Ilustración, sólo el poder despótico del monarca parecía interponerse entre el hombre y su libertad de acción, se había levantado súbitamente una fuerza mucho más poderosa, capaz de constreñir a su capricho a los hombres y frente a la cual no había reposo, ni rebelión, ni escape: la fuerza de la historia y la necesidad histórica.

Teóricamente, la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de

la historia en la filosofía de Hegel. La idea verdaderamente revolucionaria de Hegel era que el antiguo absoluto de los filósofos se manifestaba a sí mismo en la esfera de los asuntos humanos, esto es, precisamente en ese dominio de las experiencias humanas que, de modo unánime, los filósofos habían descartado como fuente o manantial de las normas absolutas. La Revolución francesa representaba el modelo de esta nueva revelación a través de un proceso histórico y la razón por la cual la filosofía alemana poskantiana ejerció una influencia tan enorme sobre el pensamiento europeo del siglo XX especialmente en aquellos países expuestos al desasosiego revolucionario –Rusia, Alemania, Francia– no tuvo nada que ver con su pretendido idealismo, sino, por el contrario, con el abandono de la esfera de la especulación pura y con el intento de formular una filosofía que correspondiera y abarcase conceptualmente las experiencias más recientes y reales del tiempo. Sin embargo, se trataba de una comprensión teórica, en el sentido antiguo y originario de la palabra «teoría»; la filosofía de Hegel, aunque interesada por la acción y la esfera de los asuntos humanos, era contemplativa. Al volver su mirada atrás, el pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político –acciones, palabras, sucesos– y el resultado fue que el nuevo mundo que las revoluciones del siglo XVIII habían alumbrado no recibió, como todavía reclamaba Tocqueville, una «nueva ciencia de la política»[36], sino una filosofía de la historia (sin que nos interese ahora quizá la más trascendental transformación de la filosofía en filosofía de la historia).

Desde un punto de vista político, el sofisma sobre el que se alza esta filosofía nueva y típicamente moderna es relativamente sencillo. Consiste en la descripción y comprensión del reino total de la acción humana sin referirlo al actor y al agente, sino desde el punto de vista del espectador que con-

36. Véase la «Introducción del autor» a *Democracy in America:* «Una nueva ciencia de la política es precisa para un nuevo mundo».

templa un espectáculo. Sin embargo, no es fácil descubrir el sofisma, debido a la parte de verdad que encierra; en efecto, todas las historias iniciadas y realizadas por hombres descubren su verdadero sentido únicamente cuando han llegado a su fin, de tal modo que puede pensarse que sólo al espectador, y no al agente, le cabe la esperanza de comprender lo que realmente ocurrió en una cadena dada de hechos y acontecimientos. De este modo, el espectador de la Revolución francesa estaba en mejores condiciones que sus actores para entender la Revolución como necesidad histórica o el carácter «fatal» de la figura de Napoleón Bonaparte[37]. Pero lo que realmente importa es que todos aquellos que, a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el XX, siguieron las huellas de la Revolución francesa se consideraron no como simples sucesores de los hombres de esta Revolución, sino como agentes de la historia y de la necesidad histórica, con el resultado evidente y, sin embargo, paradójico, de que la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario.

Pese a todo, es dudoso que sin la Revolución francesa la filosofía se hubiera aventurado nunca a interesarse por el reino de los asuntos humanos, esto es, a descubrir la verdad absoluta en un dominio que es gobernado por las relaciones interhumanas y que, por tanto, es relativo por definición. La verdad, aunque fue concebida «históricamente», es decir,

37. Griewank –en su artículo citado en la nota 24– puso de relieve el papel del espectador en el nacimiento de un concepto de revolución: «Wolle wir dem Bewusstein des revolutionären Wandels in seiner Entstehung nachgehen so finden wir es nicht so sehr bei den Handelnden selbst wie bei ausserhalb der Bewegung stehenden Beobachtern zuerst klar erfasst». Probablemente llegó a este descubrimiento bajo la influencia de Hegel y Marx, aunque se lo aplica a los historiógrafos florentinos, de modo equivocado, a mi juicio, porque estas historias fueron escritas por estadistas y políticos florentinos. Ni Maquiavelo ni Guicciardini fueron espectadores en el sentido en que lo fueron Hegel y otros historiadores del siglo XIX.

como algo que se despliega en el tiempo y que, por consiguiente, no exigía una validez intemporal, tenía que ser, no obstante, válida para todos los hombres, sin consideración del lugar en que habitan ni del país del que son ciudadanos. En otras palabras, la verdad no correspondía ni se refería a los ciudadanos, entre los cuales sólo podía existir una multitud de opiniones, ni tampoco a los nacionales, cuyo sentido de la verdad estaba limitado por su propia historia y experiencia nacional. La libertad tenía que referirse al hombre *qua* hombre, el cual, como realidad tangible y mundana, no existía en parte alguna. Por consiguiente, la historia, si quería llegar a ser un medio para la revelación de la verdad, tenía que ser historia mundial y la verdad que en ella se manifestase tenía que ser un «espíritu universal». Pero si bien el concepto de que la historia sólo podía alcanzar dignidad filosófica en el supuesto de que abarcase a todo el mundo y al destino de todos los hombres, la idea de la historia mundial es, en sí misma, de origen político; fue precedida por las Revoluciones americana y francesa, las cuales pretendían haber inaugurado una nueva era para toda la humanidad, por tratarse de acontecimientos que afectaban a todos los hombres *qua* hombres, sin importar dónde vivían, cuáles eran sus circunstancias o cuál era su nacionalidad. La propia idea de la historia mundial nació del primer ensayo de política mundial y, aunque el entusiasmo americano y francés por los «derechos del hombre» se vio rápidamente enfriado por el nacimiento del Estado nacional, el cual, aunque de corta vida, fue el único resultado perdurable de la revolución en Europa, lo cierto es que, de una forma u otra, la política mundial ha sido desde entonces un atributo de la política.

Hay otro aspecto de las teorías hegelianas derivado también de las experiencias de la Revolución francesa, que tiene incluso mayor interés para nosotros, pues ejerció una influencia más directa sobre los revolucionarios de los siglos XIX y XX, todos los cuales, aunque no aprendiesen sus lecciones

de Marx (el discípulo más distinguido de Hegel de todos los tiempos) y nunca se molestasen en leer a Hegel, contemplaron la revolución con categorías hegelianas. El aspecto a que me refiero atañe al carácter del movimiento histórico, que, según Hegel y sus discípulos, es a la vez dialéctico y necesario: de la revolución y la contrarrevolución, desde el 14 de julio al 18 Brumario y la restauración de la monarquía, nació el movimiento y el contramovimiento dialéctico de la historia que arrastra a los hombres con su flujo irresistible, como una poderosa corriente subterránea, a la que deben rendirse en el momento mismo en que intentan establecer la libertad sobre la tierra. Éste es el significado de la famosa dialéctica de la libertad y la necesidad, proceso en el que ambos términos pueden coincidir, lo que constituye quizá una de las paradojas más terribles y, desde el punto de vista humano, menos soportable de todo el sistema del pensamiento moderno. Sin embargo, Hegel, quien en un principio había considerado 1789 como la fecha en que se había producido la reconciliación entre la tierra y el cielo, todavía pudo haber concebido la palabra «revolución» en su contenido metafórico original, como si en el curso de la Revolución francesa el movimiento irresistible y sometido a leyes de los cuerpos celestes hubiera descendido sobre la tierra y los asuntos humanos, confiriéndoles una «necesidad» y regularidad que parecían estar más allá del «oscuro azar» (Kant), la nefasta «mezcla de violencia y vaciedad» (Goethe) que hasta entonces habían sido, al parecer, los rasgos típicos de la historia y del curso del mundo. De aquí que la idea paradójica según la cual la libertad es fruto de la necesidad, de acuerdo con nuestra interpretación de Hegel, no era más paradójica que la reconciliación del cielo y la tierra. Por lo demás, nada había de gracioso en la teoría hegeliana ni ningún rasgo de humor inútil en su dialéctica de la libertad y la necesidad. Por el contrario, aun entonces debieron atraer fuertemente a quienes todavía estaban bajo el impacto de la realidad política: su

fuerza de convicción, aún vigente, ha residido desde entonces menos en la evidencia teórica que en una experiencia siempre renovada durante siglos de guerras y revoluciones. El moderno concepto de la historia, que acentúa de modo singular la idea de la historia como proceso, tiene orígenes diversos y, entre ellos, de modo muy especial, el temprano concepto moderno de la naturaleza como proceso. Mientras los hombres tuvieron como modelo las ciencias naturales y concibieron este proceso como un movimiento fundamental cíclico, rotatorio y eternamente recurrente –e incluso Vico siguió considerando el movimiento histórico en estos términos– era inevitable que la necesidad fuese algo inherente tanto al movimiento astronómico como al histórico. Todo movimiento cíclico es un movimiento necesario por definición. Ahora bien, el hecho de que la necesidad, como característica inherente a la historia, sobreviviera a la ruptura moderna operada en el ciclo de recurrencias eternas e hiciese su reaparición en un movimiento que era esencialmente rectilíneo y que, por tanto, no retrocedía a lo ya conocido sino que tendía hacia un futuro ignoto, tal hecho, decimos, debe su existencia no a la especulación teórica, sino a la experiencia política y al curso de los acontecimientos históricos.

Fue la Revolución francesa, no la americana, la que pegó fuego al mundo y, en consecuencia, fue del curso de la Revolución francesa, no del de la americana, ni de los actos de los Padres Fundadores, de donde el uso actual de la palabra «revolución» recibió sus connotaciones y resonancias a través de todo el mundo, sin excluir a los Estados Unidos. La colonización de América del Norte y el gobierno republicano de los Estados Unidos constituye quizá mayor y, desde luego, la más audaz de las empresas llevadas a cabo por los europeos; apenas poco más de un siglo de la historia de este país puede cargarse a su exclusiva cuenta, durante su período de aislamiento, espléndido o no, del continente madre. Desde finales del siglo pasado, ha estado sometido a la triple embestida

de la urbanización, la industrialización y, quizá la más importante de todas, de la inmigración en masa. Desde entonces, teorías y conceptos, no siempre acompañados por desgracia de experiencias correspondientes, han emigrado una vez más desde el viejo al nuevo mundo, y la palabra «revolución», con sus respectivas asociaciones de ideas, no es una excepción a esta regla. Resulta extraño ver cómo la opinión ilustrada americana de este siglo, incluso en mayor medida que la europea, frecuentemente tiende a interpretar la Revolución americana a la luz de la francesa y a criticarla por no haber asimilado las lecciones que se desprendían de ésta. Lo triste del caso es que la Revolución francesa, que terminó en el desastre, ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local.

Cada vez que hizo su entrada en la escena de la política una de las revoluciones del siglo XX, fue vista a través de imágenes tomadas de la Revolución francesa, comprendida mediante conceptos acuñados por sus espectadores y entendida como una necesidad histórica. Ha brillado por su ausencia de las mentes de quienes hicieron las revoluciones y de quienes las contemplaban y trataban de llegar a un arreglo con ellas, la profunda preocupación por las formas de gobierno tan característica de la Revolución americana e incluso presente en las primeras etapas de la Revolución francesa. Fueron los hombres de la Revolución francesa quienes, intimidados por el espectáculo de la multitud, exclamaron con Robespierre: «La République? La monarchie? Je ne connais que la question sociale»; y con ello, con las instituciones y constituciones que son «el alma de la República» (Saint-Just), perdieron la propia revolución[38]. Desde entonces, los

38. Para la actitud de Saint-Just e incidentalmente de Robespierre frente a estos asuntos, véase Albert Ollivier: *Saint-Just et la force des choses*, París, 1954.

hombres, arrastrados de buen o mal grado por el vendaval revolucionario hacia un futuro incierto, han ocupado el lugar de orgullosos arquitectos que pretendiesen construir sus nuevas moradas proyectándolas sobre la sabiduría acumulada de todas las épocas pasadas, según era entendida por ellos; con estos requisitos vino la confianza tranquilizadora de que un *novus ordo saeclorum* podía levantarse sobre las ideas, de acuerdo con un esquema conceptual del que daba fe su antigüedad. El pensamiento sería el mismo, sólo la práctica, su aplicación, serían nuevas. La época, según palabras de Washington, era «propicia», porque había «dejado abierto para su aprovechamiento los tesoros de conocimiento acumulados por los trabajos de filósofos, sabios y legisladores a lo largo de muchos años»; contando con su ayuda, los hombres de la Revolución americana sintieron que había llegado el momento de la acción, una vez que las circunstancias y la política inglesas no les dejaban más alternativa que construir un cuerpo político completamente nuevo. Y puesto que se les había dado la oportunidad de obrar, ya no podía culparse más a las circunstancias y a la historia: si los ciudadanos de los Estados Unidos «no iban a ser completamente libres y felices, la falta sería exclusivamente suya»[39]. Nunca se les hubiera ocurrido que, sólo unas décadas más tarde, el observador más agudo y sesudo de lo que ellos habían hecho diría:

Por más que vuelvo mis ojos al pasado hasta la antigüedad más remota, no hallo nada comparable a lo que ha ocurrido ante mis ojos; en cuanto el pasado ha cesado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu del hombre vaga en la oscuridad[40].

El encanto mágico que la necesidad histórica ha vertido sobre los espíritus de los hombres desde el comienzo del si-

39. Cit. por Edward S. Corwin: «The 'Higher Law' Background of American Constitucional Law», en *Harvard Law Review*, vol. 42, 1928.
40. Tocqueville, ob cit., vol. II, Libro IV, cap. 8.

glo XIX se hizo más poderoso con la Revolución de Octubre, que ha tenido para nuestro siglo el mismo significado profundo de operar, primero, la cristalización de las esperanzas del hombre, para después colmar su desesperación, que la Revolución francesa tuvo para sus contemporáneos. La única diferencia es que en esta ocasión no hubo experiencias inesperadas que preparasen la tarea, sino el modelamiento consciente de la acción sobre las experiencias legadas por una época y un acontecimiento del pasado. Por supuesto, sólo gracias al arma de dos filos de la compulsión ideológica y del terror, la primera constituyendo a los hombres desde dentro, y éste desde fuera, se puede explicar adecuadamente la docilidad con que los revolucionarios de todos los países que cayeron bajo la influencia de la Revolución bolchevique han aceptado su propia muerte; pero en este punto la lección que suponemos aprendida de la Revolución francesa, ha llegado a ser parte integrante de la compulsión autoimpuesta del pensamiento ideológico actual. La dificultad ha sido siempre la misma: quienes iban a la escuela de la revolución aprendían y sabían de antemano el curso que debe tomar una revolución. Imitaban el curso de los acontecimientos, no a los hombres de la Revolución. Si hubieran tomado como modelo a los hombres de la Revolución habrían afirmado su inocencia hasta quedarse sin aliento[41]. Pero no podían hacer esto, porque sabían que una revolución debe devorar a sus propios hijos, del mismo modo que sabían que una revolución era sólo un eslabón en una cadena de revoluciones, o que al enemigo declarado debía seguir el enemigo oculto bajo la máscara de los «sospechosos», o que una revolución debía escindirse en dos facciones extremas –los *indulgents* y

41. Esta actitud contrasta notablemente con la conducta de los revolucionarios en 1848. Jules Michelet escribe «On s'identifiait à ces lugubres ombres. L'un était Mirabeau, Vergniaud, Danton, un autre Robespierre». En *Histoire de la révolution française*, 1868, vol. I, p. 5.

los *enragés*– que real u «objetivamente» trabajan al unísono para minar el gobierno revolucionario, y que la revolución era «salvada» por el hombre de centro, quien, lejos de ser más moderado, liquidaba a la izquierda y a la derecha, como Robespierre había liquidado a Danton y a Hébert. Fue la historia, no la acción, lo que los hombres de la Revolución rusa habían aprendido de la Revolución francesa, siendo este conocimiento casi su único bagaje. Habían adquirido la habilidad de interpretar cualquier papel que el gran drama de la historia pudiera asignarles, y si no hubo otro papel disponible que el de villano, ellos prefirieron aceptarlo antes que dejar de tomar parte en la función.

Hay una grandiosa ridiculez en el espectáculo de estos hombres –que habían osado desafiar a todos los poderes existentes y retar a todas las autoridades de la tierra y cuyo valor estaba fuera de toda duda– capaces de someterse de la noche a la mañana, con toda humildad y sin un grito de protesta, a la llamada de la necesidad histórica, por absurda e incongruente que les pareciese la forma de manifestarse esta necesidad. No fueron engañados porque las palabras de Danton y Vergniaud, de Robespierre y Saint-Just y de todos los demás, resonasen aún en sus oídos; fueron engañados por la historia y, en este sentido, han llegado a ser los bufones de la historia.

2. La cuestión social

Les malheureux sont la puissance de la terre.

SAINT-JUST

1

Los revolucionarios profesionales de los primeros años del siglo XX pueden haber sido los bufones de la historia, aunque personalmente no lo fueran. En cuanto categoría del pensamiento revolucionario, la idea de la necesidad histórica tenía mayor peso que el simple espectáculo de la Revolución francesa e incluso más que el de la rememoración cuidadosa de sus acontecimientos después que éstos habían sido ordenados en conceptos. Tras las apariencias existía una realidad y esta realidad era biológica y no histórica, si bien aparecía ahora, quizá por primera vez, iluminada por la historia. La necesidad más imperiosa que se nos hace patente en la introspección es el proceso vital que anima nuestros cuerpos y los mantiene en un estado constante de cambio cuyos movimientos son automáticos, independientes de nuestra propia actividad e irresistibles, es decir, de una urgencia perentoria. Cuanto menos hagamos de nuestra parte, cuanto más inactivos nos mantengamos, este proceso vital se afirmará de modo más enérgico, se nos impondrá en toda su necesidad y nos intimidará con el automatismo fatal propio del aconteci-

miento consumado que subyace a toda la historia humana. La necesidad del proceso histórico, concebida originariamente a imagen del movimiento rotatorio, necesario y sometido a las leyes de los cuerpos celestes encontró su equivalente en la necesidad recurrente a la que está sometida toda la vida humana. Una vez que esto había ocurrido –y ocurrió tan pronto como los pobres, impulsados por sus necesidades materiales, irrumpieron en la escena de la Revolución francesa– la metáfora astronómica, tan apropiada a la idea de cambio sempiterno, a los vaivenes del destino humano, perdió su primitivo significado y se llenó del simbolismo biológico que alimenta e impregna las teorías organicistas y sociológicas de la historia todas las cuales tienen en común concebir la multitud –la pluralidad real de una nación, pueblo o sociedad– a imagen y semejanza de un cuerpo sobrenatural, dirigido por una «voluntad generalizada» sobrenatural e irresistible.

La realidad que corresponde a este simbolismo moderno es lo que, desde el siglo XVIII, hemos convenido en llamar la cuestión social, es decir, lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza. La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad, según la conocen todos los hombres a través de sus experiencias más íntimas y al margen de toda especulación. Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. Cuando éstos se presentaron en la escena de la política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital. Cuando Robespierre

declaró que «todo lo que es necesario para conservar la vida debe de ser común y sólo el excedente puede reconocerse como propiedad privada», no se limitaba únicamente a invertir la teoría política anterior a los tiempos modernos, según la cual era precisamente el excedente de trabajo y de bienes acumulados por el ciudadano el que debía ser repartido y atribuido al común; en último término, sometía de nuevo, según sus propias palabras, el gobierno revolucionario a «la más sagrada de todas las leyes, el bienestar del pueblo, al más irrefragable de todos los títulos la necesidad»[1]. En otras palabras, había abandonado su propio «despotismo de la libertad», su dictadura en nombre de los fundamentos de la libertad, a los «derechos de los sans-culottes», los cuales eran «vestido, alimentación y reproducción de la especie»[2]. Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba a la Revolución. Robespierre sabía muy bien lo que había ocurrido, si bien expresó la idea (en su último discurso) en forma de profecía: «Estamos llamados a sucumbir porque en la historia de la humanidad no ha sonado aún la hora de fundar la libertad». No fue la conspiración de reyes y tiranos, sino la conspiración, mucho más poderosa, de la necesidad y la pobreza la que distrajo los esfuerzos de los revolucionarios y evitó que sonase «la hora histórica». Mientras tanto, la Revolución había cambiado de dirección; ya no apuntaba a la libertad; su objetivo se había transformado en la felicidad del pueblo[3].

1. *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 514.
2. Boisset, un amigo de Robespierre, propuso una «Declaración de los derechos de los sans-culottes». Véase J. M. Thompson: *Robespierre*, Oxford, 1939, p. 365.
3. *Le but de la Révolution est le bonheur du peuple*, como proclamó en noviembre de 1793 el manifiesto de sansculotismo. Véase el documento n.° 52 de los publicados en *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, ed. por Walter Markov y Albert Soboul, Berlín (Este), 1957.

La transformación de los Derechos del Hombre en derechos de los sans-culottes fue el momento crítico no sólo de la Revolución francesa, sino de todas las revoluciones que iban a seguirla. Esto se debe, en no escasa medida, al hecho de que Carlos Marx, el teórico más importante de todas las revoluciones, se interesó mucho más por la historia que por la política y, en consecuencia, desdeñó casi por completo las intenciones que en principio animan al hombre de las revoluciones, la fundación de la libertad, y concentró casi exclusivamente su atención en el curso aparentemente objetivo de los acontecimientos revolucionarios. En otras palabras, hubo de transcurrir casi medio siglo para que la transformación de los Derechos del Hombre en derechos de los sans-culottes, la abdicación de la libertad ante el imperio de la necesidad, hallase su teórico. Cuando esta empresa fue realizada por obra de Carlos Marx, la historia de las revoluciones modernas parecía haber alcanzado un punto del que no podía darse marcha atrás; como quiera que de la Revolución americana no había surgido nada que fuese ni siquiera comparable en calidad intelectual, las revoluciones se situaron bajo la esfera de influencia de la Revolución francesa, en general y de la cuestión social, en particular. (Hasta el propio Tocqueville estaba interesado principalmente por el estudio de las consecuencias que esa larga e inevitable revolución, de la que los acontecimientos de 1789 constituían sólo su primera etapa, había tenido en América. Apenas si mostró interés –y esto es curioso– por la propia Revolución americana ni por las teorías de los fundadores.) Es innegable el enorme impacto que sobre el curso de la revolución han tenido los esquemas y conceptos de Marx, y aunque puede resultar tentador, frente al escolasticismo absurdo del marxismo del siglo XX, atribuir esta influencia a los elementos ideológicos presentes en la obra de Marx, quizá sea más exacto defender la tesis opuesta y atribuir la influencia perniciosa del marxismo a los abundantes, auténticos y originales descubrimientos llevados a cabo por

Marx. Sea como sea, no cabe duda de que el joven Marx llegó a estar convencido de que la razón por la cual la Revolución francesa había fracasado en fundar la libertad no había sido otra cosa que su fracaso en resolver la cuestión social. Llegó así a la conclusión de que libertad y pobreza eran incompatibles. Su contribución más explosiva, y sin duda la más original, a la causa de la revolución consistió en interpretar las necesidades apremiantes de las masas pobres en términos políticos, como una insurrección no sólo en busca de pan o trigo, sino también en busca de libertad. La lección que sacó de la Revolución francesa fue que la pobreza también puede constituir una fuerza política de primer orden. Los elementos ideológicos contenidos en sus enseñanzas, su creencia en el socialismo «científico», en la necesidad histórica, en las superestructuras, en el «materialismo», etc., sólo son secundarios y marginales en comparación; compartía tales creencias con todos los hombres de su tiempo y aún las hallamos presentes no sólo en las diversas clases de socialismo y comunismo, sino en la totalidad de las ciencias sociales.

La transformación de la cuestión social en fuerza política, llevada a cabo por Marx, está contenida en el término «explotación», es decir, en la idea de que la pobreza es el resultado de la explotación operada por una «clase gobernante» que posee los instrumentos de la violencia. El valor que tiene esta hipótesis para las ciencias históricas es ciertamente escaso; se inspira en una economía de esclavos, en la que una «clase» de señores domina sobre un sustrato de trabajadores, pero sólo es válida aplicada a las primeras etapas del capitalismo, cuando la pobreza a una escala sin precedentes fue resultado de la expropiación por la fuerza. Es casi seguro que no hubiera sobrevivido a un siglo de investigación histórica a no ser por su carga revolucionaria más que científica. Marx introdujo un elemento político en la nueva ciencia de la economía con fines revolucionarios, con lo que convirtió a ésta en lo que pretendía ser: economía política, es decir, una eco-

nomía que dependía del poder político, cuya destrucción era posible mediante la organización política y medios revolucionarios. Al reducir las relaciones de propiedad a las antiguas relaciones que la violencia, y no la necesidad, establecen entre los hombres, Marx apelaba a un espíritu de rebeldía que sólo responde a la violencia, sin que sea afectado por la necesidad. Si Marx hizo algo por la liberación de los pobres, ello no se debió a que les dijese que constituían la personificación viva de una necesidad histórica o de otro tipo, sino a que les persuadió de que la pobreza es en sí un fenómeno político, no natural, resultado no de la escasez, sino de la violencia y la usurpación. Si la miseria -que por definición no puede producir nunca «hombres libres de espíritu», ya que es un estado de necesidad- se caracterizaba por engendrar revoluciones, no por impedirlas, era necesario traducir las condiciones económicas a factores políticos y explicarlas en términos políticos.

El modelo de explicación marxista fue la antigua institución de la esclavitud, en la cual era evidente que una «clase gobernante», como Marx la iba a llamar, se había apoderado de los instrumentos con que forzar a una clase sometida a soportar, en beneficio de aquella, las penalidades y las cargas de la vida. La esperanza de Marx, expresada con el término hegeliano de «conciencia de clase», encontró su fundamento en el hecho de que los tiempos modernos habían emancipado a esta clase subyugada hasta el punto de ponerla en condiciones de recuperar su capacidad de acción, acción que, al mismo tiempo, sería irresistible, debido a que la emancipación de la clase trabajadora había supuesto para ésta un estado de necesidad completo. La liberación de los trabajadores durante las etapas iniciales de la Revolución Industrial fue, en buena medida, contradictoria; les había liberado de sus amos sólo para ponerlos bajo un yugo más pesado, sus necesidades y urgencias cotidianas; en otras palabras, la fuerza con que la necesidad conduce y compele a los hombres, la cual es más

constrictiva que la violencia. Marx, cuya perspectiva general y no siempre explícita, se enraizaba firmemente en las teorías e instituciones de la Antigüedad, sabía muy bien esto, lo que quizá constituye la razón más poderosa por la cual se mostró tan ansioso de compartir la creencia hegeliana en un proceso dialéctico en el que la libertad surge directamente de la necesidad.

El puesto de Marx en la historia de la libertad humana será siempre equívoco. Es cierto que en sus primeras obras habló de la cuestión social en términos políticos e interpretó el hecho de la pobreza mediante las categorías de la opresión y la explotación; sin embargo, fue también el propio Marx quien, en la mayor parte de sus escritos posteriores al *Manifiesto Comunista,* definió de nuevo el auténtico impulso revolucionario de su juventud en términos económicos. Si bien es cierto que, en un principio, había visto como obra humana la violencia y opresión del hombre por el hombre donde otros creyeron atisbar algún tipo de necesidad inherente a la condición humana, posteriormente vio en acecho, tras toda usurpación, violencia o transgresión, las leyes de acero de la necesidad histórica. Una vez que Marx, separándose en esto de sus predecesores modernos pero de forma similar a sus maestros de la Antigüedad, identificó la necesidad con las urgencias perentorias del proceso vital, hubo de terminar por suscribir con mayor firmeza que cualquier otro la doctrina moderna más perniciosa de todas desde el punto de vista político, es decir, la idea de que la vida constituye el bien más alto y que el proceso vital de la sociedad constituye la trama de la actividad humana. De esta forma, el objetivo de la revolución cesó de ser la liberación de los hombres de sus semejantes, y mucho menos la fundación de la libertad, para convertirse en la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez, a fin de que pudiera crecer en una corriente de abundancia. El objetivo de la revolución era ahora la abundancia, no la libertad.

No obstante, sería injusto atribuir esta conocida diferencia entre los primeros y los posteriores escritos de Marx a causas psicológicas o biográficas y pensar que se produjo en él un verdadero cambio de espíritu. Era ya un anciano cuando, en 1871, se sentía todavía suficientemente revolucionario como para saludar con todo entusiasmo la Comuna de París, aun cuando dicha insurrección estaba en abierta oposición con todas sus teorías y predicciones. Es mucho más probable que sus infortunios proviniesen de causas teóricas. Después de haber denunciado las condiciones sociales y económicas en términos políticos, no tardó en comprender que sus categorías eran reversibles y que teóricamente era tan posible interpretar la política en términos económicos como a la inversa. (Esta reversibilidad de los conceptos es propia de todas las categorías de pensamiento estrictamente hegelianas.) Una vez establecida una relación real entre violencia y necesidad, no había razón para que no concibiese la violencia en términos de necesidad y pensase que la opresión era resultado de factores económicos, incluso a pesar de que originariamente esta relación había sido descubierta siguiendo el camino inverso, es decir, desenmascarando la necesidad como una violencia operada por el hombre. Tal interpretación debe haber atraído enormemente el sentido teorético de Marx, ya que la reducción de la violencia a la necesidad tiene la innegable ventaja teórica de ser mucho más elegante, y simplifica las cosas hasta el punto de hacer innecesaria una verdadera distinción entre ambos conceptos. En efecto, la violencia puede ser concebida fácilmente como función o fenómeno de superficie de una necesidad subyacente y fundamental, en tanto que la necesidad, que invariablemente llevamos con nosotros por el mismo hecho de la existencia de nuestros cuerpos y de sus necesidades, nunca puede ser reducida sin más a la violencia y la usurpación ni ser absorbida completamente por éstas. Lo que impulsó a Marx a invertir sus propias categorías fue su mismo espíritu científico y su

ambición por elevar su «ciencia» al rango de ciencia natural, cuya principal categoría todavía entonces estaba constituida por la necesidad. Desde una perspectiva política, este proceso condujo a Marx a una verdadera capitulación de la libertad en brazos de la necesidad. Se limitó a hacer lo que su maestro en revoluciones, Robespierre, había hecho antes que él y lo que su gran discípulo, Lenin, haría más tarde en el curso de la más trascendental de todas las revoluciones inspiradas en sus enseñanzas.

Es ya un hábito considerar todas estas capitulaciones y, especialmente, la última debida a Lenin, como desenlaces inevitables, principalmente a causa de que nos resulta difícil juzgar a cualquiera de estos hombres, y sobre todo a Lenin, en sí mismos y no como meros precursores. (Quizá valga la pena señalar que Lenin, a diferencia de Hitler y Stalin, no ha encontrado todavía su biógrafo definitivo, pese a que no fue simplemente un hombre «superior», sino un hombre incomparablemente sencillo; a ello se debe quizá que su papel en la historia de este siglo es tanto más equívoco y difícil de comprender.) Sin embargo, Lenin, a pesar de su marxismo dogmático, quizá hubiera sido capaz de evitar esta capitulación; después de todo, se trataba del mismo hombre que una vez, al pedírsele que resumiese en una frase la esencia y los objetivos de la Revolución de Octubre respondió con la siguiente y curiosa fórmula, ya olvidada: «Electrificación más sóviets». La respuesta es notable, en primer lugar, por lo que omite: el papel del partido, de una parte, y la construcción del socialismo, de otra. En su lugar, encontramos una separación que nada tiene de marxista entre economía y política, una diferenciación entre la electrificación, como solución a la cuestión social rusa, y el sistema de los sóviets, como cuerpo político surgido de la revolución al margen de todos los partidos. Lo que parece aún más sorprendente en un marxista es sugerir que el problema de la pobreza no se resuelve a través de la socialización y el socialismo, sino mediante ins-

trumentos técnicos; en efecto, la tecnología, a diferencia de la socialización, es neutral desde el punto de vista político; no prescribe ni excluye una forma determinada de gobierno. En otras palabras, la liberación del azote de la pobreza iba a lograrse mediante la electrificación, instalándose la libertad gracias a una nueva forma de gobierno, los sóviets. Fue uno de los casos, no infrecuentes, en que las dotes de Lenin como estadista prevalecieron sobre su formación marxista y sus convicciones ideológicas.

No por mucho tiempo, naturalmente. Él mismo echó por tierra las posibilidades existentes para un desarrollo económico racional, no ideológico, de su país, junto con las oportunidades que para la libertad ofrecían las nuevas instituciones, cuando decidió que sólo el partido bolchevique podía ser la fuerza que impulsase la electrificación y los sóviets; de esta forma, Lenin echó las bases de lo que iba a ocurrir unos años después, cuando el partido y el aparato de éste llegaron a ser literalmente omnipotentes. Sin embargo, es probable que Lenin abandonase su primera posición más por razones económicas que políticas, menos en consideración al poder del partido que con vistas a la electrificación. Estaba convencido de que personas incompetentes en un país atrasado serían incapaces de vencer la pobreza en un régimen de libertad política, incapaces, en todo caso, de derrotar la pobreza y fundar, al mismo tiempo, la libertad. Lenin fue el último heredero de la Revolución francesa; no contaba con ningún concepto teórico de la libertad, pero al tener que habérselas con ella en el terreno de los hechos comprendió lo que estaba en juego, y cuando sacrificó las nuevas instituciones de la libertad, los sóviets, al partido que pensaba que liberaría a los pobres, sus impulsos y su línea de razonamiento encajaban aún en el trágico cuadro de fracasos legado por la tradición revolucionaria francesa.

2

La idea de que la pobreza serviría para que los hombres rompiesen los grilletes de la opresión, debido a que los pobres nada tienen que perder salvo sus cadenas, nos ha llegado a ser tan familiar a través de las enseñanzas de Marx que tendemos a olvidar que era desconocida con anterioridad a la Revolución francesa. Es cierto que constituía un prejuicio corriente, caro a los corazones de quienes amaban la libertad, entre los hombres del siglo XVIII que «Europa, durante los últimos doce siglos, nos muestra [...] un esfuerzo constante, realizado por el pueblo, a fin de liberarse de la opresión de sus gobernantes»[4]. Pero estos hombres no entendían por pueblo a los pobres, y la teoría y la práctica del siglo XVIII estaba muy lejos del prejuicio del siglo XIX, según el cual todas las revoluciones tienen un origen social. Es un hecho que cuando los hombres que hicieron la Revolución americana fueron a Francia y tuvieron ocasión de ver de cerca las condiciones sociales del continente, tanto las de los pobres como las de los ricos, dejaron de creer en la afirmación de Washington según la cual «la Revolución americana [...] parece haber abierto los ojos de casi todas las naciones europeas y un espíritu de libertad en la igualdad está ganando rápidamente terreno por doquier». Alguno de ellos, incluso años antes, había advertido a los oficiales franceses que habían luchado junto a ellos durante la guerra de la independencia a fin de que no «funden falsas esperanzas por nuestros triunfos en este país virgen. Os llevaréis con vosotros nuestros modos de ser, pero si tratáis de trasplantarlos sobre un país corrompido durante siglos, encontraréis obstáculos aún más formidables que los nuestros. Hemos ganado nuestra libertad con sangre; vosotros tendréis que verter la vuestra a

4. James Monroe en J. Elliot: *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution...*, vol. III, 1861.

torrentes antes que la libertad eche raíces en el viejo mundo»[5]. Pero su razón principal era mucho más concreta. Consistía en que (como Jefferson escribió dos años antes del estallido de la Revolución francesa), «de veinte millones de personas [...] diecinueve son más miserables, más desventuradas durante toda su vida que el individuo más miserable de todos los Estados Unidos». (En el mismo orden de ideas, Franklin, antes que él, había tenido ocasión de recordar, mientras se encontraba en París, «la felicidad de Nueva Inglaterra, donde todo hombre es propietario, goza de voto en los asuntos públicos, vive en una casa limpia y confortable y tiene abundante comida y combustible...») Jefferson tampoco esperaba mucho del resto de la sociedad, de aquellos que viven en la abundancia y el lujo; pensaba que su conducta se regía por «modales» cuya adopción representaría «un paso hacia la miseria más completa»[6] en todas partes. Ni por un momento se le ocurrió que un pueblo tan «oprimido por la miseria» –la doble miseria de la pobreza y la corrupción– fuese capaz de lograr lo que había conseguido América. Por el contrario, advirtió que éste «no era en absoluto el pueblo libre de espíritu que imaginamos en América» y John Adams estaba convencido de que un gobierno republicano libre «era tan antinatural, irracional e impracticable como sería el que intentase establecerse, en la real casa de fieras de Versalles, con elefantes, tigres, panteras, lobos y osos»[7]. Cuando los acontecimientos le dieron la razón un cuarto de siglo después, y Jefferson se refería «a la canalla de las ciudades europeas», en cuyas manos toda porción de libertad «se corrom-

5. Ambas citas proceden de Lord Acton: *Lectures on the French Revolution* (1910), ed. «Noonday paperback», 1959.
6. En una carta escrita desde París el 18 de agosto de 1785 y dirigida a la señora Trist.
7. Jefferson en una carta escrita desde París el 13 de agosto de 1786 y dirigida al señor Wythe; John Adams en una carta a Jefferson de 13 de julio de 1813.

pía de inmediato y se dedicaba a la demolición y destrucción de todo, lo público y lo privado»[8], pensaba a la vez en ricos y en pobres, en la corrupción y en la miseria.

No sería justo considerar natural el éxito de la Revolución americana y enjuiciar severamente el fracaso de los hombres de la Revolución francesa. El éxito no se debió simplemente a la sabiduría de los fundadores de la república, aunque, por supuesto, fueron hombres de gran sabiduría. No debe olvidarse que la Revolución americana, aunque triunfó, no acertó a establecer el *novus ordo saeculorum* que, aunque estableció «de hecho» la Constitución, dándole «una existencia real [...] en una forma visible», sin embargo, no llegó a ser «con respecto a la libertad, lo que la gramática es con respecto al lenguaje»[9]. Éxito y fracaso se explican porque no existía en la escena americana –a diferencia de lo que ocurría en los restantes países del mundo– la pobreza. Se trata de una afirmación absoluta que requiere una doble explicación.

En realidad, más que pobreza lo que no existía en la escena americana era la miseria y la indigencia; en efecto, todavía tenía una gran resonancia en la escena americana «la controversia entre ricos y pobres, entre industriosos y perezosos, entre cultos e ignorantes», controversia que preocupó al espíritu de los fundadores, quienes, pese a la prosperidad de su país, estaban convencidos de que estas distinciones –«tan antiguas como la creación y tan universales como el orbe»– eran eternas[10]. Sin embargo, debido al hecho de que los hombres industriosos de América eran pobres, pero no miserables –las observaciones de los viajeros ingleses y europeos eran unánimes al respecto y todas admirativas: «En un viaje de 1.200 millas nada vi que reclamara la caridad» (Andrew

8. En una carta a John Adams de 28 de octubre de 1813.
9. Thomas Paine: *The Rights of Man* (1791), ed. «Everyman's Library», pp. 48 y 77.
10. John Adams: *Discourses on Davila, Works,* Boston, 1851, vol. VI, p. 280.

Burnaby)- no se vieron constreñidos por la indigencia, de tal modo que la revolución no fue arrollada por ellos. El problema que planteaban no era social, sino político, y se refería a la forma de gobierno, no a la ordenación de la sociedad. El problema consistía en que «las penalidades sin cuento» y la falta de tiempo de la mayor parte de la población suponía necesariamente su exclusión automática de una participación activa en el gobierno, aunque no ciertamente de la representación política y de la elección de sus representantes. Ahora bien, la representación no es más que un reflejo del instinto de «conservación» o del interés egoísta, necesaria para proteger las vidas de los trabajadores y defenderlos de las intrusiones del gobierno; tales garantías, esencialmente negativas, no suponen en modo alguno, la apertura del mundo político a la mayoría ni pueden tampoco excitar en los hombres esa «pasión por la distinción» -el «deseo no sólo de ser igual o parecerse, sino de superación»- que, según John Adams, «será siempre, junto al instinto de conservación, el gran resorte de las acciones humanas»[11]. De aquí que el malestar que siente el pobre, una vez que ve asegurada su propia conservación, consiste en vivir una vida sin sentido y en permanecer fuera de la luz que irradia de la esfera pública, donde puede descollar la excelencia; permanece a oscuras donde quiera que vaya. Ya lo dijo John Adams:

La conciencia del pobre es limpia; sin embargo, se siente avergonzado [...] Se siente apartado de los demás, andando a tientas en la oscuridad. La humanidad no se ocupa de él. Callejea y vagabundea sin que nadie se ocupe de él. En medio de la multitud, en la iglesia o en el mercado [...] se encuentra tan a oscuras como en una cueva o en un desván. No le censuran ni reprueban sus actos; *lo que ocurre es que nadie repara en él [...]* Ser totalmente ignorado, y saberlo, es intolerable. Si Crusoe hubiera tenido a su

11. *Ibid.*, pp. 267 y 279.

disposición la biblioteca de Alejandría y la certeza de que nunca iba a ver a otro hombre, ¿habría hojeado nunca un libro?[12].

He transcrito esta larga cita debido a que el sentimiento de injusticia que expresa, la convicción de que la maldición de la pobreza la constituye más la oscuridad que la indigencia, es sumamente raro en la literatura moderna, aunque cabe pensar que el esfuerzo desplegado por Marx para escribir de nuevo la historia en términos de lucha de clases estuvo inspirado, al menos parcialmente, por el deseo de rehabilitar póstumamente a aquellos a cuyas aperreadas vidas la historia había añadido el insulto del olvido. Fue, sin duda, la ausencia de miseria lo que hizo posible que John Adams descubriese el malestar político de los pobres, pero su visión de las desastrosas consecuencias que conlleva la oscuridad, a diferencia de los estragos más visibles que supone la indigencia para la vida del hombre, no podía ser compartida fácilmente por los propios pobres; al tratarse de un conocimiento privilegiado, apenas podía tener influencia sobre la historia de la revolución o sobre la tradición revolucionaria. Cuando los pobres de Estados Unidos y de otros países llegaron a tener dinero, no por eso se convirtieron en personas ociosas dispuestas a actuar solamente cuando se trataba de superar a otro, sino que sucumbieron al hastío del tiempo libre y, si bien es cierto que se desarrolló también en ellos el gusto por la «consideración y la congratulación», se contentaron con obtener estos «bienes» al menor precio posible, lo que significa que prescindieron de la pasión, por la distinción y la superación, la cual sólo puede ejercerse a la luz pública. El propósito del gobierno siguió siendo para ellos la propia conservación, y la convicción de John Adams de que «el fin principal del gobierno consiste en regular [la pasión por la

12. *Ibid.*, pp. 239-240.
13. *Ibid.*, p. 234.

distinción]»[13] no ha sido nunca objeto de discusión, sino que simplemente ha caído en el olvido. En vez de entrar en la plaza pública, donde toda excelencia puede brillar, prefirieron, por decirlo así, abrir de par en par las puertas de sus hogares y mostrar lo que por su propia naturaleza no debe ser visto por todos.

Sin embargo, la preocupación actual por impedir que los pobres de ayer creen su propio código de conducta y lo impongan, una vez enriquecidos, al cuerpo político, apenas existía en el siglo XVIII, e incluso hoy esta inquietud, bastante corriente en América durante las épocas de abundancia, es un lujo si se compara con las inquietudes y preocupaciones que pesan sobre el resto del mundo. Por otra parte, la sensibilidad moderna no se siente herida por la oscuridad, ni siquiera por la frustración de los «talentos naturales» con su correspondiente «deseo de superioridad». El hecho de que a John Adams le conmoviese tan profundamente -en mayor medida que la miseria conmovió a cualquier otro padre fundador- debe parecernos muy extraño si consideramos que la ausencia de la cuestión social en la escena americana fue, después de todo, ilusoria y que una miseria abyecta y degradante estaba presente por doquier en la forma de la esclavitud y del trabajo negro asalariado.

La historia nos enseña que no es en modo alguno natural que el espectáculo de la miseria mueva a los hombres a la piedad; incluso durante los muchos siglos en los que la misericordia cristiana determinaba las normas morales de la civilización occidental, la compasión operaba fuera del ámbito de la política y, en ocasiones, al margen de la jerarquía establecida por la Iglesia. Pero a nosotros nos importa el hombre del siglo XVIII, cuando esta secular indiferencia estaba a punto de desaparecer y cuando, según palabras de Rousseau, una «repugnancia innata para el espectáculo del sufrimiento ajeno» ya se había extendido bastante entre ciertos estratos de la sociedad europea y concretamente entre aquellos que

hicieron la Revolución francesa. Desde entonces, la pasión de la compasión ha obsesionado e inspirado a los mejores hombres de todas las revoluciones, siendo la americana la única revolución donde la compasión no desempeñó papel alguno en la motivación interna de sus actores. Si no fuera por la existencia de la esclavitud negra en América, se estaría tentado de explicar este sorprendente hecho a base exclusivamente de la prosperidad americana, de la «igualdad hermosa» de Jefferson o del hecho de que América fue, según expresión de William Penn, «un país para el hombre pobre y honrado». Como quiera que sea, hemos de preguntarnos si la bondad del país, del hombre pobre blanco, no dependía en grado considerable del trabajo y de la miseria de los negros; a mediados del siglo XVIII, había aproximadamente 400.000 negros junto a 1.850.000 blancos y, aunque carecemos de estadísticas dignas de crédito, podemos estar seguros de que el porcentaje de población que vivía en condiciones de miseria e indigencia absolutas era menor en los países del Viejo Mundo. La única conclusión que puede sacarse de esto es que la esclavitud significa una vida más tenebrosa que la pobreza; quien era «totalmente ignorado» era el esclavo, no el pobre. Si Jefferson y, en menor grado, otros como él tuvieron conciencia del crimen fundamental sobre el que se asentaba el edificio de la sociedad americana, si «se estremecían al pensar en la justicia divina» (Jefferson), se debía a que estaban convencidos de que la esclavitud era incompatible con la fundación de la libertad, pero no a que fuesen movidos por la piedad o por un sentimiento de solidaridad hacia sus prójimos. Esta indiferencia, que hoy nos resulta difícil de entender, no fue un rasgo peculiar de los americanos y debe ser achacada a la propia esclavitud y no a ninguna perversión del espíritu o al predominio del egoísmo. Los observadores europeos del siglo XVIII, que sintieron compasión ante el espectáculo de las condiciones sociales en Europa, no reaccionaron de modo diferente. También ellos pensaban que la di-

ferencia específica existente entre Europa y América era atribuible a «la no existencia de esa condición abyecta que condena [a una parte de la raza humana] a la ignorancia y a la pobreza»[14]. Tampoco los europeos creyeron que la esclavitud formaba parte de la cuestión social, de tal modo que ésta, aunque sólo estuviese oculta por la oscuridad, podía considerarse inexistente para todo lo que tuviera que ver con la acción y, por tanto, para la pasión más poderosa y probablemente más devastadora de las que inspiraban a los revolucionarios, la pasión de la compasión.

A fin de evitar malentendidos, debemos decir que la cuestión social que aquí nos interesa, a causa del papel que desempeña en la revolución, no debe ser identificada con la falta de oportunidades o con el problema del estatus social, uno de los temas principales de las ciencias sociales durante las últimas décadas. El juego por mejorar la posición social es bastante corriente en ciertos estratos de nuestra sociedad, pero brilló por su ausencia en la sociedad de los siglos XVIII y XIX y a ningún revolucionario se le ocurrió pensar nunca que su tarea debía consistir en explicárselo a la humanidad o en enseñar a los menesterosos las reglas del mismo. Que estas categorías actuales eran totalmente extrañas para los fundadores de la república puede verse muy bien en su actitud frente a la cuestión de la educación, que fue de gran importancia para ellos, pero nunca con el propósito de capacitar a todo ciudadano para elevarse en la escala social, sino debido a que el bienestar del país y el funcionamiento de sus instituciones políticas dependían de la educación de todos los ciudadanos. Exigían que «todo ciudadano recibiese una educación proporcionada a su condición y a su ocupación», por lo cual se convino en que, a los fines de la educación, los ciudadanos «se dividirían en dos clases, la trabajadora y la ilustrada», ya que sería

14. Cit. por D. Echeverría: *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, 1957, p. 152.

útil, a fin de promover la felicidad pública, que aquellas personas a quien la naturaleza ha dotado con el talento y la virtud, fuesen [...] preparadas para conservar el depósito sagrado de los derechos y libertades de sus conciudadanos [...], sin consideración a su riqueza, nacimiento, o cualquier otra circunstancia o condición accidental[15].

Incluso la preocupación de los liberales del siglo XIX por el derecho del individuo al pleno desarrollo de todas sus facultades estuvo totalmente ausente de estas consideraciones, como fue su sensibilidad especial para la injusticia que representa la frustración del talento, vinculada estrechamente a su culto al genio, por no mencionar la idea actual de que todo el mundo tiene un derecho al ascenso social y, por tanto, a la educación, no porque esté especialmente dotado, sino porque la sociedad le debe el desarrollo de las capacidades que requiere para mejorar su estatus.

Pese al realismo con que los Padres Fundadores contemplaron los defectos de la naturaleza humana, la presunción de la moderna ciencia social, según la cual los miembros de las clases más bajas de la sociedad tienen, por así decirlo, un derecho al resentimiento, la codicia y la envidia les hubiera asombrado, no sólo porque, a su juicio, la envidia y la codicia son vicios, independientemente de donde los encontremos, sino quizá también porque su profundo realismo les había enseñado que tales vicios son mucho más frecuentes en los estratos sociales superiores que en los bajos[16]. Sin

15. Véase Jefferson: «A Bill for the More General Diffusion of Knowledge» de 1779 y su «Plan for an Educational System» de 1814, en *The Complete Jefferson*, ed. por Saul K. Padover, 1943, pp. 1048 y 1065.
16. Robert E. Lane, en un estudio reciente sobre las opiniones de los hombres pertenecientes a las clases trabajadoras respecto al tema de la igualdad –«The Fear of Equality», en *American Political Science Review*, vol. 53, marzo, 1959–, identifica, por ejemplo, la falta de resentimiento de los trabajadores como «miedo a la igualdad», su convicción de que los ricos no son más felices que los demás hombres como un esfuerzo

duda, la movilidad social era relativamente intensa incluso en la América del siglo XVIII, pero no fue alentada por la Revolución; debe tenerse en cuenta que si la Revolución francesa abrió de par en par las carreras al talento, ello no ocurrió hasta después del Directorio de Napoleón Bonaparte, cuando ya no estaba en juego la libertad y la fundación de una república, sino la liquidación de la Revolución y la elevación de la burguesía. Desde nuestra perspectiva, lo que realmente importa es que sólo la difícil situación de la pobreza, y no la frustración individual o la ambición social, puede despertar la compasión. Es precisamente el papel que ha desempeñado la compasión en todas las revoluciones, salvo en la americana, el que debe ocupar ahora nuestra atención.

3

No era más fácil para el habitante de París del siglo XVIII o, un siglo después, para el de Londres -adonde fueron Marx y Engels para estudiar las lecciones de la Revolución francesa- apartar sus ojos de la miseria e infelicidad en que se encontraban las masas del género humano de lo que es hoy en algunos países europeos, en la mayor parte de los latinoamericanos y en casi todos los de Asia y África. No hay duda de que los hombres de la Revolución francesa habían sido inspirados por el odio a la tiranía y su rebelión no había estado dirigida en menor grado contra la opresión que la de aquellos otros hombres que, según las palabras, llenas de admiración, de Daniel Webster, «hicieron la guerra por un preámbulo» y «lucharon durante siete años por una declaración». Contra la ti-

«para preservarse de una envidia corrosiva e ilegítima», su negativa a desairar a sus amigos enriquecidos como falta de «seguridad», etc. Este breve ensayo trata de convertir cada virtud en un vicio oculto, lo cual no es más que un *tour de force* en el arte de descubrir inexistentes motivaciones profundas.

ranía y la opresión, no contra la explotación y la pobreza, habían defendido los derechos del pueblo, de cuyo consentimiento -de acuerdo con la antigüedad romana, en cuya escuela se había formado y educado el espíritu revolucionario- todo poder debe derivar su legitimidad. Puesto que era evidente que ellos mismos carecían de todo poder político y se hallaban, por tanto, entre los oprimidos, se sintieron parte del pueblo y no fue necesario espolear su solidaridad. Si se convirtieron en sus portavoces, no fue en el sentido de que hiciesen algo por el pueblo, fuese por amor del poder o por amor a los hombres; hablaron y actuaron como sus representantes en una causa común. Sin embargo, lo que resultó ser cierto durante los trece años de Revolución americana, pronto mostró ser una ficción en el curso de la Revolución francesa.

En Francia, la caída de la monarquía no alteró la relación entre gobernantes y gobernados, entre gobierno y nación, y ningún cambio de gobierno parecía susceptible de salvar el abismo que les separaba. Los gobiernos revolucionarios, sin diferenciarse en esto de sus predecesores, no fueron ni del pueblo ni por el pueblo, sino, en el mejor de los casos, para el pueblo y, en el peor, no fueron más que una «usurpación del poder soberano», llevada a cabo por quienes se llamaban a sí mismos sus representantes, los cuales se habían colocado «en independencia absoluta respecto de la nación»[17]. Lo malo era que la principal diferencia entre la nación y sus representantes de todas las facciones tenía muy poco que ver con «el genio y la virtud», como habían esperado Robespierre y otros, sino que dependía exclusivamente de las diferencias de condición social, lo cual se descubrió sólo después de que la revolución se había consumado. Era innegable que la liberación de la tiranía significó libertad sólo para unos pocos y apenas nada para la mayoría, que siguió abrumada por

17. Robespierre: *Oeuvres Complètes*, ed. por G. Laurent, 1939, vol. IV; *Le Défenseur de la Constitution* (1792), núm. 11, p. 328.

la miseria. Tenían que ser liberados una vez más y, comparada con esta liberación del yugo de la necesidad, la primitiva liberación de la tiranía debió de parecer un juego de niños. Además, en esta liberación, los hombres de la Revolución y el pueblo al que ellos representaban ya no estaban unidos por vínculos objetivos en una causa común; se requería de parte de los representantes un esfuerzo especial, un esfuerzo de solidaridad al que Robespierre llamó virtud, una virtud que no era la romana, que no apuntaba a la *res publica* y que nada tenía que ver con la libertad. La virtud significaba la preocupación por el bienestar del pueblo, la identificación de la voluntad de uno con la voluntad del pueblo –*il faut une volonté UNE*– y todos estos esfuerzos iban dirigidos fundamentalmente hacia la felicidad de la mayoría. Tras la caída de la Gironda, la felicidad, en vez de la libertad, llegó a ser la «nueva idea en Europa» (Saint-Just).

La palabra *le peuple* es clave para entender la Revolución francesa, y sus diversos significados fueron definidos por quienes estaban en situación de contemplar el espectáculo de los padecimientos del pueblo, los cuales no eran los suyos. Por primera vez el vocablo abarcó no sólo a quienes no participaban en el gobierno, es decir, no sólo a los ciudadanos, sino al pueblo bajo[18]. La misma definición del vocablo nació de la compasión y el término llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad: *le peuple, les malheureux m'applaudissent*, como acostumbraba a decir Robespierre, o *le peuple toujours malheureux*, como hasta el propio Sieyès, una de las figuras menos sentimentales y más sobrias de la Revolución, dijera.

18. *Le peuple* era lo mismo que *menu* o *petit peuple*, y estaba formado por «pequeños negociantes, tenderos, artesanos, trabajadores, empleados, comerciantes, sirvientes, asalariados *lumpenproletariern*, así como por artistas pobres, actores y escritores sin dinero». Véase Walter Markov: «Über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung» en *Beiträge zum neuen Geschichtsbild, zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel*, Berlín, 1956.

Por la misma razón, la legitimidad personal de quienes representaban al pueblo y creían firmemente que todo poder legítimo debía derivar de él, sólo podía residir en *ce zèle compatissant,* en «ese imperioso impulso que nos lleva hacia *les hommes faibles*»[19], en la capacidad, en resumidas cuentas, para padecer con «la vasta clase de los pobres», acompañada de la voluntad de elevar la compasión al rango de pasión política suprema y al de virtud política superior.

Desde una perspectiva histórica, la compasión sólo llegó a ser la fuerza motriz de la Revolución cuando los girondinos se mostraron incapaces de dar nacimiento a una constitución y establecer un gobierno republicano. La Revolución había alcanzado su punto crítico cuando los jacobinos, bajo la dirección de Robespierre, se hicieron con el poder, no porque fuesen más radicales, sino debido a que no estaban interesados, como los girondinos, por las formas de gobierno, ya que creían más en el pueblo que en la república y «confiaban mucho más en la bondad natural de una clase» que en las instituciones y constituciones: «Bajo la nueva Constitución –repetía Robespierre– las leyes deben ser promulgadas "en nombre del pueblo francés" y no en el de la "República francesa"»[20].

Este cambio de acento no fue resultado de ninguna teoría, sino la propia marcha de la Revolución. Sin embargo, es evidente que en la nueva situación la antigua teoría, que subrayaba el consentimiento popular como condición necesaria de un gobierno legítimo, había dejado de ser apropiada; por eso, desde nuestra perspectiva, nos parece casi natural que la *volonté générale* de Rousseau reemplazara a la antigua concepción del consentimiento que, en la teoría roussoniana, aparece como *volonté de tous*[21]. Ésta, la voluntad de to-

19. Robespierre en «Adresse aux Français» de julio de 1791, cit. por J. M. Thompson, ob. cit., 1939, p. 176.
20. *Ibid.*, pp. 365 y 339.
21. Véase *Du Contrat Social* (1762), trad. por G. D. H. Cole, Nueva York, 1950, Libro II, cap. 3.

dos, o consentimiento, no sólo no era lo suficientemente dinámica o revolucionaria como para la constitución de un nuevo cuerpo político o para el establecimiento de un gobierno, sino que, además, por presuponer la existencia del gobierno, únicamente podía considerarse suficiente para explicar la adopción de decisiones particulares y la solución de problemas que se plantean en el seno de un cuerpo político dado. Todas estas consideraciones de tipo formal son, no obstante, de orden secundario. Revistió una importancia mayor el hecho de que la propia palabra «consentimiento», con sus resonancias de elección deliberada y de opinión reflexiva, fuese reemplazada por la palabra «voluntad», que excluye, por naturaleza, todo proceso de confrontación de opiniones y el de su eventual concierto. La voluntad, si ha de cumplir con su función, tiene que ser, sin lugar a dudas, una e indivisible, puesto que «sería inconcebible una voluntad dividida»; es imposible que se dé una mediación entre voluntades, a diferencia de lo que ocurre entre las opiniones. Sustituir la república por el pueblo significaba que la unidad perdurable del futuro cuerpo político iba a ser garantizada no por las instituciones seculares que dicho pueblo tuviera en común, sino por la misma voluntad del pueblo. La cualidad más llamativa de esta voluntad popular como *volonté générale* era su unanimidad y, así, cuando Robespierre aludía constantemente a la «opinión pública», se refería a la unanimidad de la voluntad general; no pensaba, al hablar de ella, en una opinión sobre la que estuviese públicamente de acuerdo la mayoría.

Esta unidad perdurable de un pueblo, inspirada por una voluntad, no debe ser confundida con la estabilidad. Rousseau dio a su metáfora de una voluntad general un sentido literal y la empleó con la mayor seriedad, concibiendo a la nación como un cuerpo conducido por una voluntad, semejante en todo a la individual, que podía cambiar de dirección en cualquier momento sin que, por ello, perdiera su identidad.

Era precisamente en este sentido en el que Robespierre exigía: «*Il faut une volonté UNE... Il faut qu'elle soit républicaine ou royaliste*». Rousseau insistió en que «sería absurdo que la voluntad se atase a sí misma para el futuro»[22], anticipando así la inestabilidad y deslealtad que son consustanciales a los gobiernos revolucionarios, al tiempo que justificaba la antigua y ominosa convicción propia del Estado nacional, según la cual los tratados sólo obligan en la medida en que sirven al llamado interés nacional. Esta idea de la *raison d'état* es más antigua que la Revolución francesa, por la sencilla razón de que el concepto de una voluntad que preside los destinos y representa los intereses de la totalidad de la nación fue la interpretación común del papel nacional que debía desempeñar un monarca ilustrado antes que fuese suprimido por la Revolución. El problema planteado consistía en averiguar cómo «lograr que veinticinco millones de franceses que nunca habían conocido o imaginado otra ley que no fuese la voluntad del rey se reuniesen en torno a una constitución libre», como expresó en una ocasión John Adams. De aquí que la profunda atracción que la teoría de Rousseau ejerció sobre los hombres de la Revolución francesa se debiese al hecho de que Rousseau había encontrado según todas las apariencias, un medio ingeniosísimo para colocar a una multitud en el lugar de una persona individual; la voluntad general era, ni más ni menos, el vínculo que liga a muchos en uno.

Para construir semejante monstruo de cien cabezas, Rousseau se valió de un ejemplo aparentemente sencillo y verosímil. Extrajo su idea de la experiencia común que enseña que cuando dos intereses opuestos entran en conflicto con un tercero que se opone a ambos, aquéllos se unen. Desde un punto de vista político, daba por supuesta la existencia –y en ella confiaba– del poder unificador del enemigo nacional común. Solamente en presencia del enemigo es posible

22. *Ibid.*, Libro II, cap. 1

que se dé tal cosa como *la nation une et indivisible*, el ideal del nacionalismo francés y de todos los demás nacionalismos. Por consiguiente, la unidad nacional puede afirmarse a sí misma únicamente en los asuntos extranjeros, bajo circunstancias de hostilidad, al menos potencial. Tal conclusión ha sido el caballo de batalla no confesado de la política nacional durante los siglos XIX y XX; constituye una consecuencia tan evidente de la teoría de la voluntad general que Saint-Just estaba ya bastante familiarizado con ella: sólo los asuntos extranjeros –insistía– pueden llamarse propiamente «políticos», en tanto que las relaciones humanas como tales constituyen «lo social». («Seules les affaires étrangères relevaient de la "politique", tandis que les rapports humains formaient le "social"»[23].)

El propio Rousseau, sin embargo, dio un paso más. Deseaba descubrir un principio unificador dentro de la misma nación que fuese igualmente válido para la política interior. De este modo, su problema consistió en detectar un enemigo común fuera del campo de los asuntos exteriores y la solución la expresó diciéndonos que tal enemigo existía dentro de cada ciudadano, es decir, en su voluntad e interés particulares; lo importante era que este enemigo particular y oculto podía elevarse a la categoría de enemigo común –y unificar la nación desde dentro– mediante la simple suma de todos los intereses y voluntades particulares. El enemigo común dentro de la nación es la suma total de los intereses particulares de todos los ciudadanos.

El acuerdo de dos intereses particulares –dice Rousseau citando al marqués de Argenson– se constituye por oposición a un tercero. [Argenson] podría haber añadido que *el acuerdo de todos los intereses se constituye por oposición al de cada uno.* Si no hubiera intereses diferentes, el interés común apenas se haría sentir, ya

23. Albert Ollivier: *Saint-Just et la Force des Choses*, París, 1954, p. 203.

que no encontraría ningún obstáculo; todos marcharían de consuno y la política dejaría de ser un arte[24] (la cursiva es mía).

El lector habrá notado la curiosa ecuación entre voluntad e interés sobre la que reposa toda la construcción de la teoría política de Rousseau. A lo largo del *Contrato social* utiliza ambos términos como sinónimos, sobre el supuesto tácito de que la voluntad es una especie de articulación automática del interés. Por tanto, la voluntad general es la articulación de un interés general, el interés del pueblo o la nación como totalidad, y siendo general este interés o voluntad, su misma existencia depende de su oposición a cada interés o voluntad en particular. En la construcción de Rousseau, la nación no necesita esperar a que un enemigo amenace sus fronteras para levantarse «como un solo hombre» y para que se produzca la *union sacrée;* la unidad de la nación está garantizada en la medida en que cada ciudadano lleva consigo el enemigo común así como el interés general que aquél supone; en efecto, el enemigo común es el interés particular o la voluntad particular de cada hombre. Únicamente si cada hombre particular se rebela contra sí mismo en su particularidad, será capaz de despertar en sí mismo su propio antagonista, la voluntad general, y de esta forma se convertirá en un verdadero ciudadano del cuerpo político nacional. Es evidente que «si se quitan de todas las voluntades particulares los más y los menos que se anulan entre sí, la voluntad general será la

24. Esta frase nos da la clave para entender el concepto roussoniano de la voluntad general. El hecho de que aparezca en una nota de pie de página (ob. cit., II, 3) sólo demuestra que la experiencia concreta de la que Rousseau hacía derivar su teoría le había llegado a parecer tan natural que no creía necesario mencionarla. Con respecto a esta dificultad, bastante corriente en la interpretación de las obras teóricas, el fondo empírico y en extremo sencillo que sirve de base al complicado concepto de la voluntad general es sumamente instructivo, puesto que hay pocos conceptos de la teoría política que hayan sido rodeados de un aura mistificadora de tantos desatinos.

suma de las diferencias». Para participar en el cuerpo político de la nación, cada ciudadano debe permanecer en constante rebelión contra sí mismo.

Es claro que ningún político del Estado nacional moderno ha seguido a Rousseau hasta sus últimas consecuencias, y si bien es cierto que las concepciones nacionalistas corrientes de la ciudadanía dependen en buena medida de la presencia de un enemigo común exterior, no encontramos en ninguna parte la presunción de que el enemigo común reside en el corazón de todo el mundo. Ahora bien, es diferente el caso de los revolucionarios y de la tradición revolucionaria. No sólo en la Revolución francesa, sino también en todas las revoluciones inspiradas en ella, el interés común apareció disfrazado de enemigo común, y la teoría del terror, desde Robespierre hasta Lenin y Stalin, da por supuesto que el interés de la totalidad debe, de forma automática y permanente, ser hostil al interés particular del ciudadano[25]. Frecuentemente se ha llamado la atención sobre el característico desinterés de los revolucionarios, el cual no debe ser confundido con el «idealismo» o el heroísmo. La virtud ha sido equiparada con el desinterés desde que Robespierre predicó una virtud cuya idea tomó prestada de Rousseau, y es esta virtud la que ha puesto, por así decirlo, su impronta indeleble sobre el hombre revolucionario y su convicción profunda de que el valor de una política debe ser medido por el grado en que se opone

25. La expresión clásica de esta versión revolucionaria de la virtud republicana puede hallarse en la teoría de Robespierre sobre la magistratura y la representación popular que él mismo resumió del siguiente modo: «Pour aimer la justice et l'égalité le peuple n'a pas besoin d'une grande vertue, il lui suffit de s'aimer lui-même. Mais le magistrat est obligé d'immoler son intérêt du peuple, et l'orgueil du pouvoir à l'égalité [...] Il faut donc que le corps représentatif commence par soumettre dans son sein toutes les passions privées à la passion générale du bien public...». Discurso a la Convención Nacional, 5 de febrero de 1794; véase *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 548.

a todos los intereses particulares, así como el valor de un hombre debe ser juzgado por la medida en que actúa en contra de su propio interés y de su propia voluntad.

Cualesquiera que sean las consecuencias teóricas que se desprendan de las enseñanzas de Rousseau, lo importante es que las experiencias reales que subyacen al desinterés y al «terror de la virtud» de Robespierre no pueden ser comprendidas si no se toma en cuenta el papel crucial que la compasión ha desempeñado en las mentes y corazones de quienes prepararon la Revolución francesa y de quienes tomaron parte en ella. No ofrecía dudas para Robespierre que la única fuerza que podía y debía unir a las diferentes clases de la sociedad de una nación era la compasión de los que no sufrían por *los malheureux*, la compasión de las clases altas por el pueblo bajo. Si la bondad del hombre en un estado de naturaleza había llegado a ser un axioma para Rousseau, ello se debió a que creía que la compasión constituía la reacción humana más natural frente a los padecimientos de los demás y, por tanto, la consideraba como el auténtico fundamento de toda verdadera relación humana «natural». Ni Rousseau ni Robespierre tenían una experiencia directa de la bondad innata del hombre natural fuera de la sociedad; dedujeron su existencia de la corrupción de la sociedad, del mismo modo que quien tiene un conocimiento profundo de las manzanas podridas puede explicar su estado presumiendo la existencia original de manzanas sanas. Lo que sí conocían por propia experiencia era el eterno juego que se da entre la razón y las pasiones, de un lado, y, de otro, el diálogo interior del pensamiento mediante el cual el hombre conversa consigo mismo. Y puesto que identificaron pensamiento y razón, llegaron a la conclusión de que la razón representaba un estorbo para la pasión y la compasión, que la razón «retrae el espíritu del hombre sobre sí mismo y le separa de todo lo que pueda perturbarlo o afligirlo». La razón hace al hombre egoísta; impide que la naturaleza «se identifique con el desgraciado que

padece», o, en palabras de Saint-Just: «Il faut ramener toutes les définitions à la conscience; l'esprit est un sophiste qui conduit toutes les vertus à l'échafaud»[26].

Estamos tan acostumbrados a atribuir la rebelión contra la razón al romanticismo del siglo XIX y a concebir, por el contrario, el siglo XVIII desde la perspectiva de un racionalismo «ilustrado», con el Templo de la Razón como su símbolo un tanto grotesco, que tendemos a pasar por alto o a menospreciar la fuerza de estos primeros alegatos en favor de la pasión, del corazón, del alma y, especialmente, del alma escindida, del *âme déchirée* de Rousseau. Es como si Rousseau, en su rebelión contra la razón, hubiese puesto un alma, escindida en dos, en el lugar de la dualidad en la unidad que se manifiesta a sí misma en el silencioso diálogo de la mente consigo misma que llamamos pensamiento. Debido a que esta existencia dual del alma constituye un conflicto y no un diálogo, engendra la pasión en su doble sentido de padecimiento intenso y de apasionamiento intenso. A esta capacidad por el padecimiento era a la que se dirigía Rousseau para incitarla a luchar contra el egoísmo de la sociedad, por una parte, y contra la soledad imperturbable de la mente, ocupada en un diálogo consigo misma, por otra. Y se debió más a este acento que puso sobre el padecimiento que a cualquier otro elemento de su doctrina la enorme y preponderante influencia que tuvo sobre los hombres que se disponían a hacer la Revolución, los cuales tuvieron que afrontar el agobiante peso de los padecimientos soportados por los pobres a quienes ellos habían abierto las puertas de los asuntos públicos por primera vez en la historia. Lo que contaba ahora, en este gran esfuerzo por una solidaridad general de todos los hombres, era más el desinterés, la capacidad para entregarse al

26. Para Rousseau, véase *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), trad. por G. D. H. Cole, Nueva York, 1950, p. 226. La cita de Saint-Just procede de Albert Ollivier, ob. cit., p. 19.

padecimiento de los demás, que una bondad activa y se consideró más odioso e incluso más peligroso el egoísmo que la perversidad. Estos hombres, por lo demás, estaban mucho más familiarizados con el vicio que con la maldad; habían contemplado los vicios de los ricos y su increíble egoísmo, de donde dedujeron que la virtud debe de ser «el atributo de los desgraciados y el patrimonio de los pobres». Habían visto cómo los «encantos del placer iban escoltados por el crimen» y dedujeron que los tormentos de la miseria deben engendrar la bondad[27]. La magia de la compasión consistía en que abría el corazón del que padece a los sufrimientos de los demás, por lo que establecía y confirmaba el vínculo «natural» entre los hombres que sólo los ricos habían perdido. Donde terminaban la pasión (la capacidad para el padecimiento) y la compasión (la capacidad de padecer con los demás) comenzaba el vicio. El egoísmo era una especie de depravación «natural». Si Rousseau había introducido la compasión en la teoría política, fue Robespierre quien la llevó a la calle, con la vehemencia de su gran oratoria revolucionaria.

Probablemente era inevitable que el problema del bien y del mal, de su influjo sobre el curso del destino humano, en su simplicidad sin mácula ni mixtificaciones, asaltase al hombre en el momento en que se disponía a afirmar o reafirmar la dignidad humana sin el concurso de una religión institucionalizada. Pero la profundidad de este problema apenas podía ser vislumbrada por quienes tomaron erróneamente por bondad la natural «repugnancia innata del hombre para el espectáculo del sufrimiento ajeno» (Rousseau) y por quienes pen-

27. R. R. Palmer, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton, 1941, de donde procede la cita de Robespierre (p. 265), es, junto con la biografía de Thompson, mencionada anteriormente, el estudio más imparcial y concienzudamente objetivo de Robespierre y de los hombres que le rodeaban, en la literatura reciente. Especialmente el libro de Palmer constituye una notable contribución a la controversia sobre la naturalaza del Terror.

saban que el egoísmo y la hipocresía constituían el *summum* de la perversidad. Y lo que es aún más importante, no se podía plantear el tremendo problema del bien y del mal, al menos en el cuadro de las tradiciones occidentales, sin tomar en consideración la única experiencia, absolutamente válida y totalmente convincente, que el hombre occidental había tenido del amor activo, de la bondad como principio inspirador de todos sus actos, es decir, sin tomar en cuenta la persona de Jesús de Nazaret. Esta toma de conciencia se produjo al final de la Revolución y, si bien es cierto que ni Rousseau ni Robespierre habían sido capaces de mostrarse a la altura de los problemas que las enseñanzas del primero y los actos del segundo inscribieron en la agenda de las generaciones siguientes, no es menos cierto que, sin la Revolución francesa, ni Melville ni Dostoievski se hubieran atrevido a desvirtuar la transfiguración gloriosa de Jesús de Nazaret en Cristo para hacerle regresar al mundo de los hombres –el primero en *Billy Budd,* el segundo en «El Gran Inquisidor»– y a demostrar franca y concretamente, aunque, por supuesto, metafórica y poéticamente, el carácter trágico y autodestructor de la empresa en que se habían embarcado los hombres de la Revolución francesa, casi desconocida para ellos. Si queremos saber lo que haya podido significar la bondad absoluta en el curso de los asuntos humanos (en oposición al curso de los asuntos divinos) lo mejor que podemos hacer es volvernos hacia los poetas, siempre que no olvidemos que «el poeta se limita a formular en verso aquellas exaltaciones del sentimiento que una naturaleza como la de Nelson, cuando se da la oportunidad, vivifica en actos» (Melville). Al menos podemos aprender de ellos que la bondad absoluta es casi tan peligrosa como el mal absoluto, que no coincide con el desinterés, aunque sin duda el Gran Inquisidor es bastante desprendido, y que está más allá de la virtud, incluso de la virtud del capitán Vere. Ni Rousseau ni Robespierre fueron capaces de imaginar una bondad que estuviese más allá de la virtud, del mismo modo que no

pudieron imaginar que el mal radical «no participa para nada de lo sórdido o sensual» (Melville), que existiese la perfidia más allá del vicio.

Está fuera de discusión que los hombres de la Revolución francesa fueron incapaces de pensar en tales términos y, por consiguiente, que jamás alcanzaron el meollo de la cuestión que sus propios actos habían llevado hasta el primer plano. Es evidente que al menos conocían los principios que inspiraban sus actos, pero no la historia que, en su día, se derivaría de ellos. En cualquier caso, Melville y Dostoievski, incluso aunque no hubieran sido tan grandes escritores y pensadores como en realidad fueron, se encontraban sin duda en mejor posición para comprender todas sus implicaciones. Especialmente Melville, debido a que contaba con una experiencia política mucho más rica que Dostoievski, supo cómo interpretar a los hombres de la Revolución francesa, así como su proposición de que el hombre es bueno en el estado de naturaleza, siendo pervertido por la sociedad. Es lo que hizo en *Billy Budd,* donde es como si nos dijera: supongamos que estáis en lo cierto y que vuestro «hombre natural», nacido fuera de la sociedad, un «hospiciano» sin otros atributos que una inocencia y una bondad «bárbaras», viniera al mundo de nuevo, lo que, sin duda, sería un retorno, una segunda venida; recordáis ciertamente que esto ya ha ocurrido anteriormente; no podéis haber olvidado la historia que terminó por ser la leyenda fundacional de la civilización cristiana. Pero en caso de que la hayáis olvidado, permitidme que os la cuente de nuevo, situada ahora en vuestras propias circunstancias y utilizando incluso vuestra propia terminología.

Aunque compasión y bondad puedan ser fenómenos próximos, no son idénticos. Pese a que la compasión juega un papel importante en la obra, el tema de *Billy Budd* lo constituye la bondad más allá de la virtud y el mal más allá del vicio, consistiendo la trama del libro en un enfrentamiento de

ambos. La bondad más allá de la virtud es la bondad natural y la perversidad más allá del vicio es una «depravación conforme a la naturaleza» que «no participa para nada de lo sórdido o sensual». Ambos se dan fuera de la sociedad y los dos personajes que los encarnan no tienen un origen social determinado. No sólo Billy Budd es un hospiciano; su antagonista, Claggart, es también un hombre de origen desconocido. No hay nada de trágico en su enfrentamiento; la bondad natural, pese a que se expresa de forma «balbuciente» y es incapaz de hacerse oír y entender a sí misma, es más fuerte que la perversidad, debido a que ésta es una depravación de la naturaleza, siendo la naturaleza «natural» más fuerte que la depravada y pervertida. La grandeza de esta parte de la historia reside en que la bondad, por ser parte de la «naturaleza», no actúa con mansedumbre, sino que se afirma enérgicamente y, por supuesto, violentamente con el fin de convencernos: la forma violenta en la que Billy Budd golpea bruscamente al hombre que dio un testimonio falso contra él es la única adecuada, debido a que elimina la «depravación» de la naturaleza. La historia no hace más que comenzar en este punto. La historia se abre después de que la «naturaleza» ha seguido su curso, con la muerte del hombre perverso y la victoria del hombre bueno. El problema consiste ahora en que el hombre bueno, una vez ha conocido el mal, se ha convertido también en un malvado, pese a que aceptemos que Billy Budd no perdió su inocencia y siguió siendo «un ángel de Dios». Al llegar a este punto, la «virtud» representada por el capitán Vere, viene a introducirse en el conflicto planteado entre el bien y el mal absolutos, con lo que da comienzo la tragedia. La virtud –la cual, aunque inferior a la bondad es, sin embargo, capaz por sí sola de «encarnar en instituciones duraderas»– debe prevalecer también a costa del hombre bueno; la inocencia natural y absoluta, debido a que sólo puede manifestarse violentamente, está «en guerra con la paz del mundo y es contraria al verdadero bienestar de la humanidad», de tal

modo que la virtud termina por intervenir no para prevenir el crimen ocasionado por el mal, sino para castigar la violencia ejercida por la inocencia absoluta. Claggart fue «herido, ¡por un ángel de Dios! ¡Sin embargo, el ángel debe ser ahorcado!». La tragedia consiste en que las leyes son hechas para los hombres, no para los ángeles ni para los demonios. Las leyes y todas las «instituciones duraderas» se arruinan no sólo por la embestida de la maldad elemental, sino también por el impacto de la inocencia absoluta. La ley, a medio camino de la virtud y del crimen, no puede conocer lo que está más allá de ella y, pese a que no prevé ningún castigo para el mal elemental, tiene que castigar la bondad elemental, aunque el hombre virtuoso, el capitán Vere, reconoce que solamente la violencia de esta bondad es el medio adecuado para hacer frente al poder depravado del mal. Introducir el absoluto en la esfera de la política –y según Melville los derechos del hombre constituían un absoluto– significa la perdición.

Ya hemos señalado que la pasión de la compasión estuvo notablemente ausente de las mentes y corazones de los hombres que hicieron la Revolución americana. Nadie podría dudar de la justeza de las siguientes palabras de John Adams:

La envidia y el rencor de la multitud contra los ricos es universal y tiene como único límite la necesidad o el miedo. Un pordiosero nunca puede comprender la razón por la cual otra persona debe montar en coche mientras él carece de pan[28];

nadie que esté familiarizado con la miseria dejará aun hoy de ser sacudido por la especial frialdad e indiferente «objetividad» de su juicio. Por ser americano, Melville supo interpretar mejor las proposiciones teóricas de los hombres de la Revolución francesa –el hombre es bueno por naturaleza– que hacerse cargo de la crucial inquietud apasionada que subya-

28. Cit. por Zoltán Haraszti: *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard, 1952, p. 205.

ce a sus teorías, la preocupación por la multitud que padece. La envidia que contemplamos en *Billy Budd* no es –y esto es característico– la envidia del pobre por el rico, sino la de la «naturaleza depravada» por la integridad natural –es Claggart quien tiene envidia de Billy Budd–, y la compasión no consiste en el sufrimiento de alguien que se compadece del hombre injuriado; por el contrario, es Billy Budd, la víctima, quien siente compasión por el capitán Vere, por el hombre que ha firmado su condena.

La obra clásica sobre el otro aspecto, no teórico, de la Revolución francesa, la historia de las motivaciones que hay tras las palabras y los hechos de sus actores principales, es «El Gran Inquisidor», obra en la que Dostoievski pone de relieve el contraste que existe entre la compasión muda de Jesús y la piedad elocuente del Inquisidor. La compasión (sentirse profundamente afectado por el padecimiento de algún otro como si se tratase de una enfermedad contagiosa) y la piedad (lamentarse sin sentirlo a lo vivo) no son ya sólo cosas distintas, sino que incluso pueden ser independientes. La compasión, por su propia naturaleza, no puede ser movida por los padecimientos de toda una clase o un pueblo, y menos aún de toda la humanidad. No puede ir más allá del padecimiento de una persona y es exactamente lo que nos indica el vocablo co-padecimiento. Su fuerza depende de la fuerza de la propia pasión, la cual, en oposición a la razón, sólo puede comprender lo particular, sin noción alguna de lo general ni capacidad para la generalización. El pecado del Gran Inquisidor fue que, como Robespierre, «se sentía atraído por *les hommes faibles*», no sólo porque dicha atracción era inseparable de su ansia de poder, sino también porque había despersonalizado a los sufrientes, juntando a todos ellos en un conglomerado informe: el pueblo *toujours malheureux*, las masas sufridas, etc. Para Dostoievski la señal de la divinidad de Jesús estribaba, sin duda, en su capacidad para tener compasión de todos los hombres en su singularidad, esto es, sin

necesidad de reunir a todos en una entidad tal como la humanidad sufrida. La grandeza del libro, sin tomar en cuenta sus implicaciones teológicas, consiste en que nos parece sentir la falsedad de las frases idealistas y huecas, características de la piedad más exquisitas, al ser contrastadas con la compasión.

Estrechamente ligado a esta incapacidad para la generalización, tenemos el curioso mutismo o, cuando menos, torpeza de expresión que, en contraste con la elocuencia de la virtud, es la señal de la bondad, del mismo modo que lo es de la compasión, en contraste con la locuacidad de la piedad. La pasión y la compasión carecen de elocuencia, su lenguaje está hecho de gestos y expresiones del semblante antes que de palabras. A ello se debe que escuche el discurso del Gran Inquisidor con compasión y que, pese a no faltarle argumentos, Jesús permanezca silencioso, impresionado, por así decirlo, por el padecimiento que adivina tras la corriente fluida del gran monólogo de su opositor. La intensidad de atención transforma el monólogo en diálogo, el cual sólo puede hallar su fin en un gesto, el gesto del beso, no en palabras. Sobre esta misma nota de compasión -en este caso, la compasión del hombre condenado por el sufrimiento compasivo que hacia él siente el hombre que le condenó- termina su vida Billy Budd y, en el mismo sentido, la discusión sobre la sentencia del capitán y su «Dios bendiga al capitán Vere» se aproxima ciertamente más a un gesto que a un discurso. La compasión, y en este sentido se asemeja al amor, anula la distancia, el espacio que siempre existe en las relaciones humanas, por lo cual si la virtud siempre está presta a afirmar que es preferible sufrir que actuar injustamente, la compasión va más allá y afirma, de modo completamente sincero e ingenuo, que es más fácil sufrir que ver sufrir a los demás.

La compasión es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana. Según

la expresión de Melville, es incapaz de dar fundamento a «instituciones duraderas». El silencio de Jesús en «El Gran Inquisidor» y el balbuceo de Billy Budd expresan la misma cosa, es decir, su incapacidad (o renuncia) para todo tipo de discurso afirmativo o demostrativo, en el cual alguien habla a una persona *sobre* algo que interesa a ambos, debido a que ello *inter-esa*, es decir, está entre ellos. Un interés locuaz y demostrativo, como éste, por el mundo es totalmente ajeno a la compasión, la cual se dirige únicamente y con intensidad apasionada hacia el hombre que padece; la compasión sólo habla en la medida en que tiene que replicar directamente a gestos y sonidos enteramente expresionistas mediante los cuales se exteriorizan visual y sonoramente los sufrimientos. En general, la compasión no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano, pero, si lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político y prestará su voz al propio ser que sufre, que debe reivindicar una acción expeditiva y directa, esto es, una acción con los instrumentos de la violencia.

De nuevo aquí se pone de relieve el parentesco que une a los fenómenos de la bondad y de la compasión. En efecto, la bondad que está más allá de la virtud y, por consiguiente, de la tentación, que ignora el tipo de razonamiento demostrativo mediante el cual el hombre aparta de sí la tentación y descubre por el mismo procedimiento los caminos que llevan a la perversidad, es también incapaz de aprender el arte de la persuasión y la discusión. La máxima principal de todos los sistemas jurídicos civilizados, que la carga de la prueba debe siempre pesar sobre el acusador, tuvo su origen en la idea de que sólo el delito puede ser probado de modo irrefutable. Por el contrario, la inocencia, en la medida en que es algo más que «no culpabilidad», no puede ser probada, sino que ha de ser aceptada por un acto de fe, cuyo único fundamento es la palabra dada la cual puede ser falsa. Aunque Billy Budd

se hubiera expresado en un lenguaje angelical, no habría sido capaz de refutar las acusaciones del «mal elemental» a que tuvo que hacer frente; no le quedaba otro recurso que alzar su mano y herir de muerte a su acusador.

No hay duda de que Melville invirtió el crimen legendario primigenio, la muerte de Abel a manos de Caín, que ha jugado un papel tan importante en la historia de nuestro pensamiento político, pero esa inversión no fue arbitraria; era consecuencia de la inversión que los hombres de la Revolución francesa habían llevado a cabo de la proposición del pecado original, que reemplazaron por la proposición de la bondad originaria. Melville explica la trama de su historia en el prefacio: ¿Cómo era posible que después de «haber rectificado las injusticias heredadas del Viejo Mundo [...] la Revolución se convirtiese de inmediato en un malhechor, más opresivo incluso que los reyes?». Halló la respuesta -y ello es sorprendente, si se piensa en la identificación establecida entre bondad, mansedumbre y humildad- en que la bondad es fuerte, más fuerte quizá que la perversidad, pero que tiene en común con el «mal elemental» la violencia básica inherente a todo poder y perjudicial para todas las formas de organización política. Es como si dijese: supongamos que a partir de ahora ponemos como primera piedra de nuestra vida política la muerte de Caín por Abel. ¿No se seguirá de este acto de violencia la misma cadena de injusticias, con la única diferencia que la humanidad no tendrá ahora ni siquiera el consuelo de que la violencia a la que debe llamar crimen es únicamente atributo de los hombres perversos?

4

No está nada claro que Rousseau descubriese la compasión del hecho de haber padecido con el prójimo y es mucho más probable que en este, como en casi todos los demás aspectos

de su personalidad, fuese guiado por su rebelión contra la alta sociedad, especialmente contra su notoria indiferencia hacia los padecimientos de quienes la rodeaban. Había apelado a los recursos del corazón contra la indiferencia de los salones y contra la «falta de corazón» de la razón, ambas capaces de decir, «ante el espectáculo de las desgracias ajenas: Muere si así lo deseas; yo estoy a salvo»[29]. Aunque la situación de los demás movió su corazón, Rousseau llegó a estar más preocupado por su propio corazón que por los padecimientos ajenos y se embelesaba con sus humores y caprichos según se manifestaban en la dulce delectación de la intimidad, esfera de la personalidad que Rousseau fue uno de los primeros en descubrir y que, desde entonces, empezó a desempeñar un papel importante en la formación de la sensibilidad moderna. En esta esfera de la intimidad, la compasión se hizo locuaz, por así decirlo, desde el momento en que empezó a servir, junto con las pasiones y el padecimiento, como un estímulo para vivificar todas las emociones recién descubiertas. La compasión, en otras palabras, fue descubierta y comprendida como una emoción o un sentimiento y el sentimiento que corresponde a la pasión de la compasión es, ciertamente, la piedad.

Quizá la piedad no es otra cosa que la perversión de la compasión, pero la alternativa es la solidaridad. Es la piedad la que «empuja a los hombres hacia *les hommes faibles*», pero es gracias a la solidaridad como ellos fundan deliberadamente y, si así puede decirse, desapasionadamente una comunidad de intereses con los oprimidos y explotados. El interés común podría ser «la grandeza del hombre», «el honor de la raza humana» o la dignidad del hombre. La solidaridad, debido a que participa de la razón y, por tanto de la generalidad, es capaz de abarcar conceptualmente una multitud, no sólo la multitud de una clase, una nación o un

29. Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality*, p. 226.

pueblo, sino, llegado el caso, de toda la humanidad. Ahora bien, esta solidaridad, pese a que puede ser promovida por el padecimiento, no es guiada por él y abarca tanto a los ricos y poderosos como a los débiles y pobres; si se compara con el sentimiento de la piedad, puede parecer fría y abstracta, pues siempre queda circunscrita a «ideas» -la grandeza, el honor, la dignidad- y no a ninguna especie de «amor» por los hombres. Debido a que no siente a lo vivo y guarda, desde el punto de vista de los sentimientos, sus distancias, la piedad puede tener éxito allí donde la compasión fracasará siempre; puede abarcar a la multitud y, por consiguiente, al igual que la solidaridad, salir a la luz. Pero la piedad, en oposición a la solidaridad, no mira con los mismos ojos la fortuna y la desgracia, los poderosos y los débiles; sin la presencia de la desgracia, la piedad no existiría y, por tanto, tiene tanto interés en la existencia de desgraciados como la sed de poder lo tiene en la existencia de los débiles. Además, por tratarse de un sentimiento, la piedad puede ser disfrutada en sí misma, lo que conducirá casi automáticamente a una glorificación de su causa que es el padecimiento del prójimo. En términos estrictos, la solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar la acción, la compasión es una pasión, y la piedad es un sentimiento. La glorificación que de los pobres hizo Robespierre, su elogio del padecimiento como la causa de la virtud, fueron sentimentales en el sentido preciso de la palabra y, en cuanto tales, bastante peligrosos, aun en el caso de que no fueran, como nos inclinamos a creer, un mero pretexto para su sed de poder.

La piedad, en cuanto resorte de la virtud, ha probado tener una mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma. «Par pitié, par amour, pour l'humanité, soyez inhumains!» son palabras que, tomadas casi al azar, de una de las peticiones presentadas por una sección de la Comuna de París a la Convención Nacional, no son ni casuales ni exageradas; constituyen el auténtico lenguaje de la piedad. Las sigue

una exacta y corrientísima racionalización de la crueldad de la piedad, aunque bastante cruda: «De este modo, el hábil y salutífero cirujano, con su estilete benevolente y cruel, corta la pierna gangrenada a fin de salvar el cuerpo del enfermo»[30]. Por otra parte, los sentimientos, a diferencia de la pasión y de la razón no tienen límites y, aunque Robespierre hubiera estado animado por la pasión de la compasión, su compasión se hubiera convertido en piedad al sacarla a la luz, pues entonces ya no podía dirigirla hacia padecimientos específicos ni enfocarla sobre personas particulares. Lo que quizá había sido pasión genuina se resolvió en la infinidad de una emoción que parecía responder únicamente al padecimiento sin límites de una multitud que se imponía en razón de su número. Por la misma razón, perdió toda capacidad para fundar y afirmar relaciones con las personas en su singularidad; el océano de padecimiento que le rodeaba y el turbulento mar de emociones en que él navegaba, presto éste para recibir y responder a aquél, ahogó toda consideración específica, tanto la consideración de la amistad como las consideraciones dictadas por el arte político y la razón. Es aquí, más que en cualquier defecto particular del carácter de Robespierre, donde debemos buscar las raíces de su notable infidelidad, presagio de la perfidia mayor que iba a jugar tan monstruoso papel en la tradición revolucionaria. Desde los días de la Revolución francesa, lo que explica la curiosa insensibilidad de los revolucionarios para la realidad, en general, y para las personas, en particular, ha sido la infinitud de sus sentimientos; por eso, no se sentían en absoluto compungi-

30. Los documentos de las secciones parisinas, publicados ahora por primera vez en una edición bilingüe (francés-alemán) en la obra citada en la nota 3, son pródigos en fórmulas de este tipo. Mi cita procede del núm. 57. En términos generales, puede decirse que cuanto más sanguinario era su autor, más solía insistir en *ces tendres affections de l'âme*, en la ternura de su alma.

dos al sacrificar esas realidades a sus «principios», al curso de la historia o a la causa de la revolución como tal. Aunque esta insensibilidad emotiva para la realidad fue ya notoria en la conducta de Rousseau, su fantástica irresponsabilidad y versatilidad llegó a convertirse en un factor político importante sólo con Robespierre quien lo introdujo en la lucha de facciones de la Revolución[31].

Desde un punto de vista político, puede decirse que el mal de la virtud robespieriana consistió en no haberse impuesto ninguna limitación. La gran idea de Montesquieu, según la cual la virtud debe tener también sus límites, a Robespierre le hubiera parecido la expresión típica de un corazón frío. Gracias a la dudosa sabiduría que nos da la distancia, podemos darnos cuenta de que la visión de Montesquieu era más sabia y recordar que la virtud inspirada por la piedad de Robespierre hizo, desde el comienzo de su reinado, estragos en la justicia y escarneció las leyes[32]. Comparada con los enormes padecimientos de la inmensa mayoría del pueblo, la imparcialidad de la justicia y de la ley, la aplicación de las mismas normas a quienes duermen en palacios y los que lo hacen bajo los puentes de París, tenía todas las trazas de una burla. Desde que la Revolución había abierto las barreras del reino político a los pobres, este reino se había convertido en «social». Fue abrumado por zozobras e inquietudes que, en

31. Thompson (ob. cit., p. 108) recuerda que Desmoulins en 1790 ya había dicho a Robespierre: «Eres fiel a tus principios, sin que te importe la suerte que puedan correr tus amigos».
32. Para dar un ejemplo, Robespierre, al hablar del tema del gobierno revolucionario, decía: «Il ne s'agit point d'entraver la justice du peuple par des formes nouvelles; la loi pénale doit nécessairement avoir quelque chose de vague, parce que le caractère actuel des conspirateurs étant la dissimulation et l'hypocrisie, il faut que la justice puisse les saisir sous toutes les formes». Discurso ante la Convención Nacional el 26 de julio de 1794; *Oeuvres*, ed. Laponneraye, vol. III, p. 723. Sobre el problema de la hipocresía, que sirvió a Robespierre para justificar la arbitrariedad de la justicia popular, *vid. infra*.

realidad, pertenecían a la esfera familiar y los cuales, pese a formar parte ya de la esfera pública, no podían ser resueltos por medios políticos, ya que se trataba de asuntos administrativos, que debían ser confiados a expertos, y eran irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión. Es cierto que los asuntos sociales y económicos ya se habían introducido en la esfera pública con anterioridad a las revoluciones de finales del siglo XVIII y que la transformación del gobierno en administración, la sustitución del arbitrio personal por normas burocráticas, con la correspondiente transformación de las leyes en decretos, había constituido una de las características principales del absolutismo. Pero, al venirse abajo la autoridad política y legal y producirse la revolución, era el pueblo, no los problemas económicos y financieros, el que se hallaba en peligro y no sólo se introdujo en la esfera política, sino que la hizo reventar. Sus necesidades eran violentas y, por así decirlo, prepolíticas; al parecer, sólo la violencia podía ser lo bastante fuerte y expeditiva para satisfacerlas.

Por la misma razón, todo el problema de la política, incluyendo el problema más grave de entonces, el de la forma de gobierno, se convirtió en un asunto de política exterior. Del mismo modo que Luis XVI había sido ejecutado como traidor antes que como tirano, toda la discusión en torno a monarquía o república se redujo al problema de la agresión armada extranjera contra la nación francesa. Se trata del mismo cambio decisivo de actitud, producido en el momento crucial de la Revolución, que ya hemos identificado como el cambio de las formas de gobierno a la «bondad natural de una clase», o de la república al pueblo. Históricamente, este fue el momento en que la Revolución se desintegró en la guerra, en la guerra civil en el interior y en las guerras extranjeras en el exterior, con lo cual el poder del pueblo, recientemente conquistado pero nunca debidamente consolidado, se deshizo en un caos de violencia. Si la cuestión de la nueva

forma de gobierno iba a ser decidida en el campo de batalla, entonces era la violencia y no el poder la que iba a cambiar el orden natural de las cosas. Si el fin exclusivo de la Revolución era la liberación de la pobreza y la felicidad del pueblo, en tal caso la ingeniosa frase de Saint-Just –juvenilmente blasfema–, «lo que más se parece a la virtud es un gran crimen», no pasó de ser una observación de lo que ocurría a diario, ya que finalizaba diciendo que todo debe «ser permitido a quienes actúan en la dirección revolucionaria»[33].

Sería difícil encontrar en toda la oratoria revolucionaria una frase que señalase de modo más preciso los aspectos en los que se separaban fundadores y liberadores, los hombres de la Revolución americana y los de la francesa. La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del Derecho. La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria. La anarquía que representaba el principio «todo está permitido» en este caso todavía procedía de los sentimientos del corazón, cuya inmensidad contribuyó a la liberación de una corriente de violencia sin límites.

No es que los hombres de la Revolución americana ignorasen la gran fuerza que la violencia, la violación consciente de todas las leyes de la sociedad civil, era capaz de alumbrar.

33. La frase aparece formulada como un principio en la «Instrucción a las autoridades constituidas», redactada por una comisión provisional encargada de administrar la ley revolucionaria en Lyon. Es característico que «de acuerdo con la Instrucción, la Revolución se hacía especialmente en favor de la vasta clase de los pobres». Véase Palmer, ob. cit. p. 167.

Por el contrario, el hecho de que el horror y la repulsión que despertaron las noticias del reinado del terror en Francia fuesen, sin duda, mucho mayores y más unánimes en los Estados Unidos que en Europa es perfectamente explicable debido a la mayor familiaridad de todo país colonial con la violencia y la anarquía. Los primeros caminos a través de la «inmensidad legendaria» del continente fueron abiertos entonces, como lo seguirían siendo durante un siglo más, «generalmente, por los elementos más viciosos», como si «[no pudiesen ser] dados los primeros pasos [...] talados [los] primeros árboles» sin «violaciones horribles», ni «devastaciones fulminantes»[34]. Aunque es cierto que aquellos que, por las razones que fuesen, se precipitaron desde la sociedad hacia el desierto, actuaron como si todo estuviese permitido a quienes habían abandonado el marco de la ley, también es cierto que ni ellos, ni quienes los contemplaban, ni siquiera aquellos que los admiraban, pensaron jamás que pudiese surgir un nuevo mundo y una nueva ley de tal tipo de conducta. Por criminales y hasta bestiales que pudieran haber sido las proezas que hicieron posible la colonización del continente americano, no pasaron de ser acciones realizadas por hombres concretos y, si bien dieron origen a la generalización y la reflexión teóricas, tales consideraciones versaron más sobre ciertos instintos bestiales inherentes a la naturaleza humana que sobre la conducta política de los grupos organizados y, en ningún caso, sobre una necesidad histórica que sólo podía progresar gracias a los crímenes y a los criminales.

Por supuesto, los hombres que vivían en la frontera americana también pertenecían al pueblo para el que se había imaginado y constituido el nuevo cuerpo político, pero ni ellos ni quienes habitaban las regiones colonizadas constitu-

34. Crèvecoeur, *Lettres from an American Farmer* (1782), ed. por Dutton, 1957, Carta 3.

yeron nunca una singularidad para los fundadores. La palabra «pueblo» tuvo siempre para ellos el significado de mayoría, de la variedad infinita de una multitud cuya majestad residía en su misma pluralidad. La oposición a la opinión pública, es decir a la potencial unanimidad de todos, era una de las muchas cosas en las que se mostraron totalmente de acuerdo los hombres de la Revolución americana; ellos sabían que en una república la esfera pública estaba constituida por un intercambio de opiniones entre iguales y que dicha esfera dejaría de existir en el momento mismo en que dejase de tener sentido el intercambio, debido a que todos tuviesen la misma opinión. En sus discusiones nunca se refirieron a la opinión pública –como invariablemente hicieron Robespierre y los hombres de la Revolución francesa–, para dar más fuerza a sus propias opiniones; a sus ojos, el gobierno de la opinión pública era una forma de tiranía. Hasta tal punto se identificaba el concepto americano de pueblo con una multitud de votos e intereses, que Jefferson pudo establecer como principio «ser una nación en los asuntos internacionales y conservar nuestra individualidad en los asuntos internos»[35], de la misma forma que Madison pudo afirmar que su regulación «constituye la tarea principal de [...] la legislación e implica el espíritu de partido y facción en las actividades del gobierno». Es notable el modo en que se acentúa aquí la idea de facción, puesto que se opone totalmente a la tradición clásica, a la cual, en otros aspectos, los Padres fundadores prestaron la mayor atención. Madison debió de darse cuenta de la desviación en que incurría en punto tan importante y se mostró explícito al exponer sus razones, derivadas de su peculiar concepción de la naturaleza de la razón humana más que de cualquier reflexión acerca de la diversidad de intereses en conflicto en la sociedad. Según él, el partido y la facción en el gobierno corresponden a los diversos votos y dife-

35. En una carta a Madison desde París, el 16 de diciembre de 1786.

rencias de opinión, que deben continuar «durante tanto tiempo como la razón humana siga siendo falible y el hombre sea libre para ejercerla»[36].

Lo importante, naturalmente, era que el tipo de multitud que los fundadores de la república americana representaron, primero, y constituyeron, después, políticamente, si existía de algún modo en Europa, dejaba de existir tan pronto como uno se acercaba a los estratos más bajos de la población. Los *malheureux* a quienes la Revolución francesa había sacado de la oscuridad de la miseria en que vivían constituían una multitud sólo en el sentido cuantitativo. La imagen roussoniana de «una multitud [...] unida en un cuerpo» y dirigida por una voluntad era una descripción exacta de su modo real de comportarse, puesto que lo que les acuciaba era la necesidad de pan, y los clamores pidiendo pan serán siempre proferidos con una sola voz. En la medida en que todos necesitamos pan, todos somos iguales y quizá constituyamos un solo cuerpo. Por ello, no se debe a un capricho teórico que la idea francesa de *le peuple* haya implicado, desde sus orígenes, el significado de un monstruo de mil cabezas, de una masa que se mueve como un cuerpo y que actúa como si estuviese poseída por una voluntad; y si esta noción se ha propagado por todo el mundo no se ha debido a la influencia de ideas abstractas, sino a su evidente verosimilitud cuando se dan las condiciones de una pobreza abyecta. La inquietud política que conlleva la miseria del pueblo es que la mayoría puede asumir de hecho el disfraz de la unidad, que el padecimiento engendra ciertamente estados de ánimo, emociones y actitudes que se asemejan a la solidaridad hasta el punto de confundirse con ella, y que –en último término, pero no menos importante– la piedad hacia la mayoría se confunde fácilmente con la compasión hacia una persona, cuando el «celo de la compasión» *(le zèle compatissant)* puede fijarse

36. *The Federalist* (1787), ed. por Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, n. 10.

sobre un objeto cuya unidad parece cumplir los requisitos de la compasión, en tanto que su inmensidad, al propio tiempo, corresponde a la infinitud de la emoción auténtica. En una ocasión, Robespierre comparó la nación al océano; fue sin duda el océano de la miseria y los sentimientos oceánicos que de ella emergen los que unidos anegaron los fundamentos de la libertad.

Pese a que la sabiduría de los fundadores americanos, tanto en la teoría como en la práctica, es de sobra notoria e impresionante, no ha ido nunca acompañada de la persuasión y plausibilidad necesarias para que prevaleciese en la tradición revolucionaria. Parece como si la Revolución americana hubiese sido realizada dentro de una torre de marfil en la que nunca penetraron ni el espantoso espectáculo de la miseria humana ni los clamores obsesivos de la pobreza abyecta. En realidad, ésta fue y siguió siendo por mucho tiempo el espectáculo y el clamor de la humanidad, aunque no del humanismo. Debido a que no les rodeaba ningún padecimiento que incitase sus pasiones, ninguna necesidad irresistible y perentoria que les impulsase a someterse a la ley de la necesidad, ninguna piedad que los descarriase de la razón, los hombres de la Revolución americana fueron siempre hombres de acción, desde el principio hasta el fin, desde la Declaración de Independencia hasta la promulgación de la Constitución. Su profundo realismo nunca tuvo que someterse a la prueba de la compasión, su sentido común nunca se vio expuesto a la esperanza absurda de que el hombre, a quien el cristianismo había presentado como un ser corrupto y pecaminoso por naturaleza, pudiese todavía revelarse como un ángel. Debido a que la pasión nunca les había tentado en su forma más noble, la compasión, les pareció natural concebir la pasión como una especie de deseo, despojándola de todo su significado original, que es παθεῖν, sufrir y soportar. Esta falta de experiencia da a sus teorías, incluso cuando son sólidas, un cierto aire de alegría, una cierta ligereza que se tradu-

ce en una amenaza para su durabilidad. En efecto, desde el punto de vista humano, es gracias a la paciencia cómo el hombre puede crear la durabilidad y la continuidad. Su pensamiento no les condujo más allá de concebir el gobierno a imagen de la razón individual y de construir la autoridad del gobierno sobre los gobernados siguiendo el modelo ya antiguo del dominio de la razón sobre las pasiones. La Ilustración siempre estuvo encariñada con la idea de poner la «irracionalidad» de los deseos y emociones bajo el control de la racionalidad, idea que pronto mostró su insuficiencia en muchos aspectos, especialmente en la cómoda y superficial identificación que establecía entre pensamiento y razón, de una parte, y razón y racionalidad, de otra.

Sin embargo, el problema tiene otra dimensión. Independientemente de cuál sea la naturaleza de las pasiones y las emociones, y cualquiera que sea la conexión existente entre pensamiento y razón, lo cierto es que se encuentran localizadas en el corazón humano. Y ocurre que el corazón humano es un lugar de tinieblas que el ojo humano no puede penetrar con certidumbre; las cualidades del corazón requieren oscuridad y protección contra la luz pública para crecer y ser lo que pretenden ser, motivos íntimos que no están hechos para la ostentación pública. Por profundamente sincero que sea un motivo, una vez que se exterioriza y queda expuesto a la inspección pública, se convierte más en objeto de sospecha que de conocimiento; cuando la luz pública cae sobre él, se manifiesta e incluso brilla, pero, a diferencia de los hechos y palabras, cuya misma existencia depende de la exposición, los motivos que existen tras tales hechos y palabras son destruidos en su esencia por la exposición; cuando se exponen sólo son «meras apariencias» tras las cuales, una vez más, pueden esconderse nuevos y ulteriores motivos, tales como la supercheria y la hipocresía. La misma nefasta lógica del corazón humano, que ha determinado de modo casi automático que la moderna «investigación de motivaciones»

desemboque en una especie misteriosa de fichero de los vicios humanos, en una auténtica ciencia de la misantropía, hizo que Robespierre y sus seguidores, una vez que identificaron la virtud con las cualidades del corazón, viesen la intriga y la calumnia, el engaño y la hipocresía por todas partes. El funesto estado de espíritu de la sospecha, omnipresente de modo tan notorio a través de la Revolución francesa, incluso antes de que una Ley de Sospechosos sacase de ella las consecuencias más horrorosas (y que brilló por su ausencia hasta en los momentos en que se produjeron las discusiones más agrias entre los hombres de la Revolución americana) procedía directamente de haber acentuado indebidamente el corazón como la fuente de la virtud política, *le coeur, une âme droite, un caractère moral.*

Por otra parte, el corazón –como ya sabían muy bien los grandes moralistas franceses desde Montaigne a Pascal, antes que los grandes psicólogos del siglo XIX, Kierkegaard, Dostoievski, Nietzsche– mantiene vivas sus fuentes gracias a una lucha constante que progresa en la oscuridad y precisamente gracias a ella. Cuando decimos que nadie sino Dios puede ver (y quizá puede soportar ver) la desnudez de un cuerpo humano, «nadie» incluye a uno mismo, aunque sólo sea porque nuestro sentido de la realidad inequívoca está tan ligado a la presencia de otros que nosotros nunca podemos estar seguros de aquello que sólo nosotros, y nadie más, conocemos. La consecuencia de esta clandestinidad es que toda nuestra vida psicológica, el proceso de nuestros estados de ánimo en nuestras almas es execrado mediante la sospecha que constantemente sentimos alzarse contra nosotros mismos, contra nuestros motivos íntimos. La insana falta de confianza en los demás, incluso en los amigos más íntimos, característica de Robespierre, en último término se derivaba de algo tan normal como la sospecha de sí mismo. Dado que su propio credo le obligaba a jugar al «incorruptible» en público todos los días y a desplegar su virtud, a abrir su corazón

como él lo entendía al menos una vez por semana, ¿cómo podía estar seguro de que no era aquello que quizá más temía en su vida, un hipócrita? El corazón conoce muchas luchas interiores de esta clase y sabe muy bien que lo que era recto mientras permanecía escondido puede parecer deshonesto una vez que se descubre. El corazón sabe cómo manejar estos problemas que plantea la oscuridad, de acuerdo con su propia «lógica», aunque no tiene solución para ellos, ya que una solución exige claridad y es precisamente la luz del mundo la que perturba la vida del corazón. La verdad del *âme déchirée* de Rousseau, aparte su función en la formación de la *volonté générale,* es que el corazón sólo comienza a palpitar adecuadamente cuando ha sido destrozado o vive un conflicto, pero se trata de una verdad que no puede prevalecer fuera de la vida del alma y fuera del reino de los asuntos humanos.

Robespierre traspasó los conflictos del alma, el *âme déchirée* de Rousseau, a la política, donde terminaron por ser fatales debido a que eran insolubles. «La caza de hipócritas no tiene límites y sólo puede producir la desmoralización»[37]. Si, según Robespierre, «el patriotismo era patrimonio del corazón», entonces el reino de la virtud estaba condenado a ser, en el peor de los casos, dominio de la hipocresía y, en el mejor, una lucha sin fin para cazar a los hipócritas, una lucha cuyo final debía ser necesariamente la derrota debido a que era imposible distinguir entre patriotas verdaderos y falsos. Cuando su sincero patriotismo o su virtud siempre alerta eran desplegadas en público dejaban de ser principios para la acción o motivaciones para la inspiración; habían degenerado en meras apariencias y se habían convertido en parte de una exhibición en la cual Tartufo estaba llamado a desempeñar el papel principal. Era como si la duda cartesiana *-je doute donc je suis-* hubiera llegado a convertirse en el principio de la acción política, lo que se debía a que Robespierre

37. R. R. Palmer, ob cit., p. 163.

había llevado a cabo la misma introversión respecto a las etapas de la acción que la que Descartes había realizado respecto a las articulaciones del pensamiento. Por supuesto, cada hecho en particular tiene sus motivaciones, su propósito y su razón de ser, pero el acto en sí mismo, pese a que proclama su propósito y manifiesta su razón de ser, no pone de manifiesto la motivación íntima del agente. Sus motivaciones permanecen en la oscuridad, no brillan sino que permanecen ocultas, no sólo para los demás, sino, las más de las veces, para sí mismo y no son ni siquiera descubiertos por la introspección. De aquí que la búsqueda de las motivaciones, la exigencia de que todo el mundo despliegue sus motivaciones íntimas en público, transforma, por tratarse en realidad de algo imposible, a todos los actores en hipócritas; cuando se inicia la exhibición de las motivaciones, la hipocresía comienza a emponzoñar todas las relaciones humanas. Por otra parte, el esfuerzo dirigido a iluminar la oscuridad y lo recóndito puede traer únicamente como resultado una manifestación abierta y descarada de aquellos actos cuya propia naturaleza les impulsa a buscar la protección de la oscuridad; desgraciadamente, pertenece a la esencia de estas cosas que todo esfuerzo encaminado a lograr que la bondad se manifieste en público termine con la aparición del crimen y de la criminalidad en la escena política. En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa.

5

El importante papel que la hipocresía y la pasión por su desenmascaramiento desempeñaron en las etapas finales de la Revolución francesa, aunque es probable que continúe siendo motivo de sorpresa para los historiadores, constituye un

hecho histórico. La Revolución, antes de proceder a devorar a sus hijos, los había desenmascarado, y la historiografía francesa, a lo largo de siglo y medio, ha reproducido y documentado todas estas revelaciones hasta que no ha quedado ninguno de los principales personajes que no haya sido acusado o, al menos, suscitado sospechas de corrupción, duplicidad y mendacidad. Independientemente de cuál sea nuestra deuda con las controversias eruditas y la retórica apasionada de estos historiadores, desde Michelet y Louis Blanc hasta Aulard y Mathiez, lo cierto es que, cuando no sucumbieron a los hechizos de la necesidad histórica, escribieron como si todavía estuvieran cazando hipócritas; en palabras de Michelet, «con sólo tocarlos, los falsos ídolos se desmoronaban y quedaban al desnudo, y la carroña de los reyes se manifestaba sin ropajes ni disfraz»[38]. Se seguían sintiendo comprometidos con la guerra que la virtud de Robespierre había declarado a la hipocresía, del mismo modo que el pueblo francés todavía recuerda tan vívidamente las maquinaciones traicioneras de sus gobernantes de antaño como para responder a cada derrota en la guerra o en la paz con un *nous sommes trahis*. Ahora bien, la vivencia de estas experiencias no es en modo alguno exclusiva de la historia nacional del pueblo francés. Bástenos recordar cómo, hasta fecha muy reciente, la historiografía de la Revolución americana, bajo la descollante influencia de la obra de Charles Beard *Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), estuvo obsesionada por el desenmascaramiento de los Padres fundadores y por la búsqueda de motivos profundos en el proceso creador de la Constitución. Este esfuerzo era tanto más significativo cuanto apenas existían hechos que respaldasen las conclusiones a que se quería llegar[39]. Se trataba en realidad de una «his-

38. Cit. por Lord Acton, ob. cit., apéndice.
39. La falta de pruebas que demuestren con hechos la famosa teoría de Beard, ha sido puesta de relieve recientemente por R. E. Brown: *Charles*

toria de las ideas», como si los intelectuales y eruditos de América, al salir ésta de su aislacionismo en los primeros años de este siglo, sintiesen la necesidad de repetir en letras de imprenta lo que en otros países había escrito con sangre.

Fue la guerra contra la hipocresía la que transformó la dictadura de Robespierre en el Reinado del Terror y el rasgo más característico de ese período fue la depuración a la que se sometieron los gobernantes. El terror con el que castigó el Incorruptible no debe ser confundido con el Gran Miedo –en Francia a ambos se denomina *terreur*– que fue resultado de la insurrección popular que comenzó con la caída de la Bastilla y la marcha de las mujeres a Versalles y terminó con las matanzas de septiembre tres años más tarde. El reinado del terror y el miedo provocado por la insurrección de las masas no fueron la misma cosa. Tampoco se puede verter toda la responsabilidad por el terror sobre la dictadura revolucionaria, pues no debe olvidarse que ésta se trataba de una medida de urgencia necesaria en un país que se encontraba en guerra prácticamente con todos sus vecinos.

El terror como instrumento institucionalizado, empleado conscientemente para acelerar el ritmo de la revolución, no se conoció con anterioridad a la Revolución rusa. No hay duda de que las purgas organizadas por el partido bolchevique se inspiraron –y de este modo trataron de justificarse– en el modelo que ofrecían los acontecimientos que habían configurado el curso de la Revolución francesa; los hombres de la Revolución de Octubre debieron de pensar que ninguna revolución era completa sin que se lleven a cabo purgas en el partido que se ha apoderado del poder. Hasta el lenguaje empleado a lo largo de los repugnantes procesos era semejante; se trataba siempre de descubrir lo oculto, de desenmascarar los disfraces, de poner de relieve la duplicidad y la

Beard and the Constitution, Princeton, 1956, y por Forrest McDonald: *We the People, The Economic Origins of the Constitution*, Chicago, 1958.

mendacidad. Sin embargo, hay una diferencia notable. El terror del siglo XVIII fue practicado de buena fe y si alcanzó proporciones inconmensurables se debió solamente a que la caza de hipócritas es ilimitada por naturaleza. Las purgas que se realizaron en el partido bolchevique antes de su subida al poder fueron motivadas principalmente por razones ideológicas; en este sentido, la interconexión entre terror e ideología fue patente desde el comienzo. Después de alcanzar el poder, aún bajo la dirección de Lenin, el partido institucionalizó purgas como un medio para poner coto a los abusos y a la incompetencia de la burocracia gobernante. Estos dos tipos de purgas eran diferentes, sin embargo tenían una cosa en común, ambas se inspiraron en el concepto de la necesidad histórica, cuyo curso estaba determinado por el movimiento y el contramovimiento, por la revolución y la contrarrevolución, de tal forma que ciertos «crímenes» contra la revolución tenían que ser descubiertos aunque se desconociese la personalidad de los criminales que los habían cometido. El concepto de «enemigos objetivos», de suma importancia para entender las purgas y los procesos amañados del mundo bolchevique, no jugó ningún papel en la Revolución francesa y lo mismo ocurrió con el concepto de necesidad histórica que, como hemos visto, no procedía tanto de la experiencia y el pensamiento de quienes hicieron la revolución como de los esfuerzos de quienes deseaban entender y congraciarse con unos acontecimientos que habían contemplado, como espectadores, desde fuera. El terror de la virtud de Robespierre fue desde luego terrible, pero siempre estuvo dirigido contra un enemigo clandestino y contra un vicio oculto. No estuvo dirigido contra el pueblo, el cual era inocente, incluso desde el punto de vista del gobernante revolucionario. Se trataba de desenmascarar al traidor disfrazado, no de colocar la máscara de la traición sobre personas seleccionadas arbitrariamente, a fin de crear los personajes necesarios en la mascarada sangrienta del movimiento dialéctico.

Puede parecer extraño que la hipocresía –un vicio menor, según creemos– pueda haber sido más odiada que todos los demás vicios juntos. ¿No era la hipocresía, en la medida en que rendía pleitesía a la virtud, un vicio que desarma a los demás vicios, puesto que impide su exhibición y los obliga a que se oculten? ¿Qué razón hay para que el vicio que encubre a los demás llegue a ser el vicio de los vicios? ¿Es que la hipocresía es verdaderamente un monstruo?, preguntaríamos (como Melville preguntó, «¿es que la envidia es verdaderamente un monstruo?»). Teóricamente, las respuestas que se den a estas preguntas quizá tengan que ver con uno de los problemas metafísicos más antiguos de nuestra tradición, el problema de la relación entre ser y apariencia, cuyas implicaciones y consecuencias en la esfera de la política han sido evidentes y motivo de reflexión, al menos desde Sócrates a Maquiavelo. La esencia del problema puede ser enunciada brevemente y, por lo que a nosotros interesa, exhaustivamente recordando las dos posiciones diametralmente opuestas que asociamos con estos dos pensadores.

Sócrates, dentro de la tradición del pensamiento griego, eligió, como punto de partida, la creencia, no puesta en cuestión, en la verdad de la apariencia y enseñó: «Sé como quisieras que los otros te viesen», que es como si hubiera dicho: «Preséntate ante ti mismo como quisieras que los demás te viesen». Maquiavelo, por el contrario, dentro de la tradición del pensamiento cristiano, dio por supuesta la existencia de un Ser trascendente que está detrás y más allá del mundo de las apariencias y, en consecuencia, enseñó: «Preséntate como tú deseas ser», lo cual significa: «No te preocupes de cómo eres, esto no tiene ninguna trascendencia para el mundo de la política, donde sólo las apariencias, no el ser "verdadero", cuentan; si puedes, arréglatelas para presentarte como quisieras ser, es todo lo que pueden exigirte los jueces de este mundo». Su consejo nos parece hoy el consejo de la hipocresía, y la hipocresía, a la que Robespierre declaró su inútil y

perniciosa guerra, complica los problemas planteados en la doctrina de Maquiavelo. Robespierre fue lo suficientemente moderno como para ir en busca de la verdad, aunque no creyese, como pensaron algunos de sus discípulos, que podía fabricarla. En oposición a Maquiavelo, no enseñó que la verdad aparecía espontáneamente en este mundo ni en un mundo futuro. Cuando falta la fe en la capacidad reveladora de la verdad, la mentira y la insinceridad en todas sus formas cambian de carácter; no fueron consideradas como crímenes en la Antigüedad a menos que supusiesen engaño consciente o testimonio falso.

Desde un punto de vista político, lo que inquietaba a Sócrates y a Maquiavelo no era la mentira, sino el problema del crimen oculto, es decir, la posibilidad de un acto criminal que, al no ser visto por nadie, pasase desapercibido para todos, salvo para su agente. En los primeros diálogos socráticos de Platón, en los que el tema constituye un motivo constante de discusión, siempre se tiene el cuidado de añadir que el problema consiste en una acción «no conocida ni por los hombres ni *por los dioses*». Esta aclaración es crucial, porque el problema, en esta forma, no se le podía plantear a Maquiavelo, cuya pretendida doctrina moral presupone la existencia de un Dios que conoce todo y en su día juzgará a todos. Para Sócrates, por el contrario, constituía un auténtico problema decidir si algo que sólo «aparecía» al agente existía en absoluto. La solución socrática consistió en el descubrimiento extraordinario de que el agente y el observador, el que realiza el acto y aquel a quien el acto debe aparecerse para que pueda ser considerado como real –éste, en términos griegos, es el único que puede decir δοκεῖ μοί, se me apareció, para poder formar entonces su δόξα, su opinión, de acuerdo con ella– estaban contenidos en la misma persona. La identidad de esta persona, en contraste con la del individuo moderno, no estaba constituida por la unidad, sino por un constante vaivén de la dualidad en la unidad; este movimiento hallaba

su forma superior y su realidad más pura en el diálogo del pensamiento que Sócrates no identificó con operaciones lógicas tales como la inducción, la deducción o la conclusión, para las cuales no se requiere más que un «operador», sino con esa forma de discurso que se mantiene entre yo y yo mismo. Lo que aquí nos importa es que el agente socrático, debido a que era capaz de pensar, llevaba consigo mismo un testigo del que no podía escapar; donde quiera que fuese y cualquier cosa que hiciese, tenía su audiencia que, como cualquier otra, se constituiría automáticamente en tribunal de justicia, esto es, en ese tribunal que posteriormente se ha llamado la conciencia. La solución dada por Sócrates al problema del crimen oculto fue que nada de lo que haga el hombre puede dejar de «ser conocido por los hombres y los dioses».

Antes de seguir adelante, debemos hacer notar que, en el cuadro de referencias socrático, apenas se da la posibilidad de la toma de conciencia del fenómeno de la hipocresía. Para ser más precisos, la polis y toda la esfera de la política constituía un espacio construido por el hombre para que se produjesen en él las apariciones y donde, por tanto, los hechos y las palabras de los hombres eran exhibidas ante el público, que daba testimonio de su realidad y juzgaba su valor. En esta esfera, trampas, engaños y mentiras eran posibles, como si los hombres, en vez de «aparecer» y exhibirse, creasen fantasmas y apariciones con las que engañar a los otros; estas ilusiones fabricadas por ellos mismos cubrían los fenómenos reales (las apariencias verdaderas o φαινόμενα), de igual modo que una ilusión óptica puede cubrir el objeto, por así decirlo, e impedir que aparezca. No obstante, la hipocresía no es engaño y la duplicidad del hipócrita es diferente de la del mentiroso y del tramposo. El hipócrita, como la propia palabra indica (en griego significa «actor»), cuando falsamente simula la virtud desempeña un papel de modo tan consecuente como el acto en el teatro, quien también debe identificarse con su papel a fin de cumplir con las exigencias

de la representación; no hay un *alter ego* ante quien aparezca en su verdadero aspecto, al menos mientras permanece en la escena. Su duplicidad, por consiguiente, se vuelve contra sí mismo y no es menos víctima de su mendacidad que aquellos a quienes engaña. En términos psicológicos, se puede decir que el hipócrita es demasiado ambicioso; no sólo quiere parecer virtuoso a los demás, sino que quiere convencerse a sí mismo. Por la misma razón, elimina del mundo, al que ha poblado de ilusiones y de falsos fantasmas, el único germen de integridad capaz de dar nacimiento una vez más a una verdadera apariencia, su propio e incorruptible yo. Aunque probablemente ningún hombre vivo, en cuanto ser capaz de realizar acciones, puede tener la pretensión, no ya de no ser corrompido, sino de ser incorruptible, quizá no pueda afirmarse lo mismo respecto a ese otro yo vigilante y testimoniador ante cuyos ojos deben aparecer no ya nuestras motivaciones y la oscuridad de nuestros corazones sino, al menos, lo que hacemos y decimos. En cuanto testigos, si no de nuestras intenciones sí de nuestra conducta, podemos ser falsos o veraces, y el crimen del hipócrita consiste en que da falso testimonio contra sí mismo. La causa de que nos resulte tan natural suponer que la hipocresía es el vicio de los vicios es que la integridad puede existir bajo la capa de todos los demás vicios, salvo de éste. Es cierto que sólo ante el crimen y el criminal sentimos la perplejidad del mal radical, pero sólo el hipócrita está realmente podrido hasta el corazón.

Ahora podemos entender por qué hasta el consejo de Maquiavelo «Preséntate como deseas ser» apenas roza el problema de la hipocresía. Maquiavelo conocía bien la corrupción, especialmente la corrupción de la Iglesia, a la que trataba de hacer culpable de la corrupción del pueblo italiano. Mas esta corrupción radicaba, según él, en la intromisión de la Iglesia en los asuntos seculares mundanos, esto es, en el dominio de las apariencias cuyos procedimientos eran incompatibles con la doctrina cristiana. Para Maquiavelo estaban separa-

dos *el que es y el que aparece*, aunque no en el sentido socrático de la dualidad en la unidad de la conciencia y de la autoconciencia, sino en el sentido de que *el que es* sólo puede aparecer en su verdadero ser ante Dios; si trata de aparecer ante los hombres en la esfera de las apariencias mundanas, se corrompe como ser. Si en la escena del mundo aparece bajo el disfraz de la virtud, no es un hipócrita y no corrompe al mundo, porque su integridad queda a salvo ante los ojos vigilantes de un Dios omnipresente, en tanto que las virtudes que despliega tienen sentido no en la ocultación sino únicamente en su exhibición pública. Independientemente de como pueda juzgarle Dios, sus virtudes habrán mejorado el mundo siempre que sus vicios hayan permanecido ocultos y él habrá sabido cómo ocultarlos, no porque aspire a la virtud sino porque se daba cuenta de que no convenía exhibirlos.

La hipocresía es el vicio mediante el cual se manifiesta la corrupción. Su duplicidad innata, su exhibición de algo que no existe había derramado su resplandeciente y especiosa luz sobre la sociedad francesa desde que los reyes de Francia habían decidido reunir a los nobles del reino en su corte a fin de comprometerlos, entretenerlos y corromperlos mediante un plan elaborado de desatinos e intrigas, de vanidades y humillaciones y de una total indecencia. Cualquier aspecto que nos interese estudiar acerca de los orígenes de la sociedad moderna, de la alta sociedad del siglo XVIII, de la sociedad cortesana del XIX o, en fin, de la sociedad de masas de nuestro siglo, está descrito a grandes trazos en la crónica de la corte francesa con su «majestuosa hipocresía» (Lord Acton y recogido de forma fidedigna en las *Memoirs* de Saint-Simon), en tanto que la sabiduría «eterna» y quintaesenciada de este tipo de mundanidad ha sobrevivido gracias a las máximas de La Rochefoucauld, que no tienen igual hasta la fecha. En ese mundo, la gratitud era «una especie de crédito comercial», las promesas se prestaban «en la medida en que [los hombres] esperaban algo, y eran mantenidas en la

medida en que tenían temor»[40], cada historia era una intriga y toda resolución llegó a ser una cábala. Robespierre sabía lo que decía cuando hablaba de «los vicios que rodeaban a los ricos» o cuando exclamaba -todavía en el estilo que había sido propio de los primitivos costumbristas franceses- «la reina del mundo es la intriga».

El Reinado del Terror -no se olvide- siguió a una época en la que todas las acciones políticas habían caído bajo la influencia de las malhadadas cábalas y maquinaciones de Luis XVI. La violencia del terror fue, al menos hasta cierto punto, una reacción frente a la serie de juramentos rotos y de promesas no cumplidas que eran el equivalente político perfecto de las intrigas inmemoriales de la sociedad cortesana, con la diferencia de que estas costumbres corrompidas, que Luis XIV supo todavía mantener al margen del estilo general con que el rey conducía los negocios de Estado, ahora alcanzaban también al rey. Promesas y juramentos no eran más que una barrera torpemente levantada con el objeto de ganar tiempo y encubrir una intriga aún más disparatada, urdida para romper todas las promesas y juramentos. Aunque, en estos casos, el rey prometía sólo en la medida en que temía y rompía sus promesas sólo en la medida en que esperaba, uno no puede por menos que maravillarse ante la justeza precisa del aforismo de La Rochefoucauld. La difundida opinión de que los procedimientos más eficaces de acción política son la intriga, la falsedad y la maquinación, cuando no la pura violencia, tiene sus raíces en estas experiencias y por tanto no es accidental que hoy encontremos esta especie de *realpolitik* principalmente entre quienes se elevaron al poder al margen de la tradición revolucionaria. Allí donde se permitió que la sociedad invadiese, cubriese y, en su día, absorbiese la esfera política, aquélla impuso sus propias costumbres y normas «morales», la intriga y la perfi-

40. Las citas de las *Máximas* de La Rochefoucauld se dan según la reciente traducción de Louis Kronenberg, Nueva York, 1959.

dia de la alta sociedad, a las que los estratos inferiores de la sociedad respondieron con la violencia y la brutalidad.

La guerra contra la hipocresía fue declarada contra la sociedad según la conocía el siglo XVIII, lo que significó ante todo la guerra contra la corte de Versalles como centro de la sociedad francesa. Contemplada desde fuera, desde el punto de vista de la miseria y la infelicidad, se caracterizaba por la falta de corazón; pero contemplada desde dentro y valorada con sus propios criterios, era el escenario de la corrupción y de la hipocresía. El hecho de que la vida infeliz de los pobres coexistiese con la vida corrompida de los ricos es muy importante para entender lo que querían decir Rousseau y Robespierre cuando afirmaban que los hombres son buenos «por naturaleza» siendo la sociedad la que los corrompe, y que el pueblo bajo, debido simplemente a que no forma parte de la sociedad, siempre debe ser «justo y bueno». Desde este punto de vista la Revolución se presentaba como la explosión de un núcleo interior incorrupto e incorruptible que rompía una concha externa de decadencia y fragante decrepitud; sobre este supuesto, la metáfora corriente, en virtud de la cual se asocia la violencia y el terror revolucionario a los dolores del parto que acompañan al fin de una época y al nacimiento de un nuevo organismo, tuvo en su momento un significado auténtico y poderoso. Pero todavía no fue ésta la metáfora empleada por los hombres de la Revolución francesa. Su símil favorito era que la Revolución ofrecía la oportunidad de arrancar la máscara de la hipocresía de la faz de la sociedad francesa, de poner de manifiesto su podredumbre y, en fin, de derribar la fachada de corrupción y poner al descubierto la faz inmaculada y honesta del *peuple*.

Es sintomático que, de los dos símiles que se han empleado corrientemente para describir e interpretar las revoluciones, la metáfora orgánica haya sido la preferida tanto por los historiadores como por los teóricos de la revolución –Marx fue, desde luego, muy aficionado a «los dolores del parto re-

volucionario»–, en tanto que los hombres que hicieron la Revolución prefirieron tomar sus imágenes del lenguaje teatral[41]. El sentido profundo que se esconde tras las diversas metáforas políticas derivadas del teatro queda perfectamente ilustrado con la historia de la palabra latina *persona.* En su sentido original, significó la máscara que utilizaban los antiguos actores en escena. (Las *dramatis personae* correspondían a las palabras griegas τὰ τοῦ δράματος πρόσωπα*).* Sin duda, la máscara desempeñaba dos funciones distintas: ocultar, o mejor, reemplazar la cara y el semblante del actor, pero de tal forma que hiciese posible la resonancia de la voz[42]. En cualquier caso, fue en este doble sentido de una máscara que hace resonar la voz cómo la palabra *persona* se convirtió en una metáfora y se trasladó del lenguaje del teatro a la terminología legal. La distinción romana entre individuo y ciudadano consistía en que este último era una *persona,* tenía personalidad legal, como si dijéramos; era como si el Derecho le hubiera asignado el papel que se esperaba desempeñase en la escena pública, con la estipulación, no obstante, de que su propia voz sería capaz de hacerse oír. Lo importante era que «no es el Ego natural el que entra en un tribunal de justicia. Es una persona, titular de derechos y deberes, creada por el Derecho, la que se presenta ante la ley»[43].

41. J. M. Thompson llama, en una ocasión, a la Convención de la época del Reinado del Terror «una Asamblea de actores políticos» (ob. cit., p. 334) lo cual se debe probablemente, no sólo a la retórica de los discursos, sino también al gran número de metáforas teatrales.
42. Auque la raíz etimológica de *persona* parece derivar de *per-zonare,* del griego ζωνη y entonces significaría originariamente «disfraz», me inclinaría a creer que la palabra tenía para los oídos latinos el significado de *per-sonare* «sonar a través de», de donde en Roma la voz que sonaba a través de la máscara era sin duda la voz de los antepasados, más que la del actor mismo.
43. Puede verse el análisis penetrante de Ernest Barker en su Introducción a la traducción inglesa de Otto Gierke: *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800,* Cambridge, 1950, pp. LXX y ss.

Sin su *persona* no sería más que un individuo sin derechos y deberes, posiblemente un «hombre natural», es decir, un ser humano u *homo* en el sentido original del vocablo, con el que se designaba a alguien que estaba al margen del Derecho y del cuerpo político de los ciudadanos como, por ejemplo, un esclavo, pero, en eso no hay duda, un ser irrelevante desde el punto de vista político.

Cuando la Revolución francesa desenmascaró las intrigas de la corte y arrancó la máscara de sus propios hijos, apuntaba ciertamente a la máscara de la hipocresía. Gramaticalmente, el vocablo griego ὑποκριτής en su significado original, así como en el uso metafórico posterior, significaba el actor mismo, no la máscara, el πρόσωπον que llevaba. Por el contrario, la *persona* en su sentido teatral primitivo era la máscara que se ponía sobre la cara del actor en virtud de las exigencias de la representación; de aquí que, en sentido metafórico, significase la «persona» que el Derecho del país puede añadir tanto a individuos como a grupos y corporaciones e incluso a «un propósito común y continuado», como en el caso de «la "persona" que detenta la propiedad de un colegio de Oxford o de Cambridge [y que] no es ni el fundador, ya fallecido, ni la corporación de sus sucesores que viven actualmente»[44]. Lo importante de esta distinción y lo apropiado de la metáfora consiste en que el desenmascaramiento de la «persona», la privación de la personalidad legal, dejaría al descubierto al ser humano «natural», mientras que el desenmascaramiento del hipócrita no descubriría nada, porque el hipócrita es el actor en persona en cuanto no lleva puesta ninguna máscara. Pretende *ser* el personaje que representa y cuando entra en el juego de la sociedad no es para desempeñar ningún papel. En otras palabras, lo que hacía tan odioso al hipócrita era que no sólo reivindicaba la sinceridad, sino también la naturalidad y lo que le hizo tan peli-

44. *Ibid.*, p. LXXIV.

groso fuera de la esfera social cuya corrupción representaba y, por así decirlo, interpretaba era que instintivamente podía servirse de cualquier «máscara» en el teatro político, que él podía asumir cualquier papel en su *dramatis personae,* pero no podía usar esta máscara, como las exigencias del juego político demandan como un instrumento para la verdad sino, al contrario, como un artefacto para el engaño.

Sin embargo, los hombres de la Revolución francesa no poseían concepción alguna de la *persona* y ningún respeto para la personalidad legal que es atribuida y garantizada por el cuerpo político. Cuando la difícil situación de la pobreza de las masas se atravesó en el camino de la Revolución que se había iniciado con la rebelión estrictamente política del Tercer Estado –su pretensión de constituir e incluso gobernar la esfera política–, los hombres de la Revolución ya no se preocuparon de la emancipación de los ciudadanos o de la igualdad en el sentido de que todos tienen idénticos derechos a su personalidad legal y a recibir protección y, al mismo tiempo a actuar casi literalmente «a través de ella». Creían que habían emancipado a la propia naturaleza, por así decirlo, que habían liberado al hombre natural en todos los hombres y le habían dado los Derechos del Hombre que a todos correspondían, no en virtud del cuerpo político al que pertenecían, sino del hecho del nacimiento. En otras palabras, la caza sin fin de hipócritas y la pasión por desenmascarar la sociedad, les había llevado, aunque inconscientemente, a derribar la máscara de la *persona,* de tal forma que el Reinado del Terror significó, en su día, el extremo opuesto a la verdadera liberación y a la igualdad verdadera; su nivelación consistió en despojar a todos los habitantes por igual de la máscara protectora de una personalidad legal.

Las perplejidades que suscitan los Derechos del Hombre son múltiples, y el famoso ataque de Burke contra ellos no es ni anticuado ni «reaccionario». A diferencia de las Declaraciones de Derechos americanas, que sirvieron de modelo a

su Declaración, fueron concebidos para expresar derechos positivos fundamentales, inherentes a la naturaleza humana, independientes del estatus político y, en cuanto tales, pretendían reducir la política a la naturaleza. Las Declaraciones de Derechos, por el contrario, fueron concebidas como un medio permanente de control de todo poder político y, por tanto, presuponían la existencia de un cuerpo político y el funcionamiento del poder político. La Declaración francesa de los Derechos del Hombre, según la entendió la Revolución, constituía la fuente de todo poder político y no se limitaba a controlar al gobierno, sino que constituía la clave del cuerpo político. Se suponía que el nuevo cuerpo político descansaba sobre los derechos naturales del hombre, que se derivan del hecho de constituir un ser natural, sobre su derecho a «alimentación, vestido y a la reproducción de la especie», es decir, a las necesidades de la vida. Estos derechos no eran concebidos como derechos prepolíticos que ningún gobierno ni ningún poder político está autorizado a tocar o a violar, sino como el contenido propio y como el fin último del gobierno y el poder. El *Ancien Régime* fue acusado de haber despojado a sus súbditos de estos derechos, derechos de la naturaleza y de la vida antes que de la libertad y de la ciudadanía.

6

La aparición de los *malheureux* en las calles de París debió de parecer como si el «hombre natural» de Rousseau, con sus «necesidades reales» en su «estado original» se hubiera materializado de repente y como si la Revolución no hubiese sido en realidad otra cosa que ese «experimento necesario para descubrirlo»[45]. En efecto, el pueblo que ahora hacía acto

45. *Discourse of the Origin of Inequality*, Prefacio.

de presencia no estaba oculto «de modo artificial» tras ninguna máscara, ya que permanecía al margen no sólo del cuerpo político, sino también de la sociedad. Ninguna hipocresía deformaba sus rostros y ninguna personalidad legal les protegía. Desde su punto de vista, tan «artificial» era lo social como lo político, artificios espurios que ocultan «hombres originales», ya sea en la desnudez de sus intereses egoístas o de su miseria insoportable. Desde entonces, «las necesidades reales» determinaron el curso de la Revolución, con el resultado -según observó atinadamente Lord Acton- de que, «en todas las transacciones que decidieron el futuro de Francia, la Asamblea [Constituyente] no tuvo participación», de que el poder «fue pasando de ellos al pueblo disciplinado de París y, más allá de ellos y sus dirigentes, a los hombres que manejaban las masas»[46]. Las masas, una vez que descubrieron que la Constitución no era una panacea para la pobreza, se volvieron contra la Asamblea Constituyente, del mismo modo que se habían vuelto contra la corte de Luis XVI y vieron en las deliberaciones de los delegados tanto engaño, hipocresía y mala fe como en las maquinaciones del monarca. De los hombres de la Revolución, sólo sobrevivieron y alcanzaron el poder aquellos que se hicieron sus portavoces y sometieron las leyes «artificiales» y humanas de un cuerpo político todavía no constituido a las leyes naturales que obedecían las masas, a las fuerzas que les impulsaban que eran las de la misma naturaleza, la fuerza de la necesidad de los elementos.

Cuando esta fuerza fue liberada, cuando todo el mundo llegó a estar convencido de que únicamente el interés y la necesidad al desnudo carecían de hipocresía, los *malheureux* se transformaron en los *enragés*, ya que la rabia es la única forma de actividad que puede desarrollar el desgraciado. De este modo, una vez que se había desenmascarado la hipocre-

46. Lord Acton, ob. cit., capítulo 9.

sía y que se había puesto de manifiesto el sufrimiento, fue la rabia, no la virtud, la que se manifestó: la rabia de la corrupción desvelada, de un lado; la rabia de la desgracia, de otro. Había sido la intriga, las intrigas de la corte de Francia, la que había tejido la alianza de los monarcas europeos contra Francia y fueron también la rabia y el miedo, antes que la política, los que inspiraron la guerra desatada contra ella, una guerra que hizo decir al propio Burke: «Si alguna vez un príncipe extranjero penetra en Francia debe hacerlo como en país de asesinos; no debe hacerse una guerra según las normas del mundo civilizado; los franceses que han instaurado el actual régimen no tienen derecho a esperar otra cosa». Puede pensarse que fue esta amenaza del terror inherente a las guerras revolucionarias la que «sugirió el uso del terror en las revoluciones»[47]; en cualquier caso, quienes se denominaron a sí mismos *les enragés* no dudaron cuál debía ser su respuesta; reconocieron con toda franqueza que la venganza constituía el principio inspirador de sus actos: «La venganza es la única fuente de la libertad, la única diosa a la que debemos rendir sacrificio», como Alejandro Rousselin, un miembro de la facción hebertista, expresó. Quizá no fuese ésta la auténtica voz del pueblo, pero sin duda era la voz de aquellos al que el propio Robespierre había identificado con el pueblo. A quienes escuchaban estas voces, la voz de los poderosos, de cuyos rostros la Revolución había quitado la máscara de la hipocresía, y «la voz de la naturaleza» del hombre original (Rousseau) que representaba a las masas rabiosas de París, les debió resultar difícil creer en la bondad de la naturaleza humana desenmascarada y en la infalibilidad del pueblo.

Del desigual enfrentamiento de ambas rabias, la rabia de la desgracia al desnudo y la rabia de la corrupción desenmascarada, resultó la «reacción continua» de «progresiva violencia» de la que hablaba Robespierre; el resultado de am-

47. *Ibid.*, capítulo 14.

bas rabias no fue «realizar en pocos años el trabajo de varios siglos»[48], sino arrasarlo. La rabia no sólo es importante por definición, es la forma de actividad de la impotencia cuando alcanza su última etapa de desesperación final. Los *enragés*, dentro o fuera de las secciones de la Comuna de París, fueron los que se negaron a sufrir o a soportar sus padecimientos por más tiempo, sin que, no obstante, fueran capaces de hacer algo para desembarazarse de ellos o aliviarlos. En la prueba devastadora de su enfrentamiento demostraron ser la parte más fuerte, debido a que su rabia estaba asociada y era movida por su sufrimiento. El sufrimiento, cuya fortaleza y virtud reside en la resistencia, explota en rabia cuando ya no se puede soportar; no hay duda de que esta rabia tiene energía suficiente para la acción, pero implica el momento del auténtico sufrimiento cuya fuerza devastadora es superior y, por así decirlo, más resistente que el frenesí rabioso de la simple frustración. Es cierto que las masas del sufrido pueblo se habían echado a la calle de forma espontánea y sin ser invitadas por quienes habían llegado a ser sus organizadores y sus portavoces. El padecimiento transformó los *malheureux* en *enragés* solamente cuando el «celo apasionado» de los revolucionarios -probablemente más de Robespierre que de cualquier otro- comenzó a glorificar este sufrimiento, saludando la miseria expuesta como la mejor, e incluso como la única, garantía de la virtud, de tal forma que, sin darse cuenta, los hombres de la Revolución se propusieron emancipar al pueblo no *qua* ciudadanos futuros sino *qua malheureux*. Sin embargo, si se trataba de liberar a las masas sufrientes en vez de emancipar al pueblo, no había duda de que el curso de la Revolución dependía de la liberación de la fuerza inherente al sufrimiento, de la fuerza de la rabia delirante. Y aunque la rabia de la impotencia significó en su día

48. Robespierre en su discurso de 17 de noviembre de 1793 ante la Asamblea Nacional, *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 336.

la muerte de la Revolución, es cierto que el sufrimiento transformado en rabia puede liberar fuerzas irresistibles. Cuando la Revolución abandonó la fundación de la libertad para dedicarse a la liberación del hombre del sufrimiento, derribó las barreras de la resistencia y liberó, por así decirlo, las fuerzas devastadoras de la desgracia y la miseria.

La vida humana ha conocido la pobreza desde tiempos inmemoriales; todavía hoy la humanidad continúa trabajando bajo este azote en todos los países que no pertenecen al hemisferio occidental. Ninguna revolución ha resuelto nunca la «cuestión social», ni ha liberado al hombre de las exigencias de la necesidad, pero todas ellas, a excepción de la húngara de 1956, han seguido el ejemplo de la Revolución francesa y han usado y abusado de las potentes fuerzas de la miseria y la indigencia en su lucha contra la tiranía y la opresión. Aunque toda la historia de las revoluciones del pasado demuestra sin lugar a dudas que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conducen al terror y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso, no puede negarse que resulta casi imposible evitar este terror fatal cuando una revolución estalla en una situación de pobreza de las masas. La causa de que toda revolución se haya visto tan fuertemente inclinada a seguir a la Revolución francesa en su curso fatal no ha sido únicamente el hecho de que la liberación de la necesidad, debido a su urgencia, preceda siempre a la construcción de la libertad, sino al hecho más peligroso e importante de que la rebelión de los pobres contra los ricos conlleva una dosis de fuerza mayor y enteramente diferente que la que conlleva la rebelión de los oprimidos contra los opresores. Esta fuerza rabiosa puede muy bien parecer irresistible debido a que vive y se nutre de la necesidad de la misma vida biológica*. No hay

* Como dijo Francis Bacon al tratar del «descontento» y de la «pobreza» como causas de la sedición: «Las rebeliones del estómago son las peores».

duda de que la marcha que realizaron las mujeres sobre Versalles «desempeñó el verdadero papel de las madres cuyos hijos pasaban hambre en míseras casas y, por tanto, aportaron a motivos que ellas nunca compartieron ni comprendieron la ayuda de un buril de diamante al que nada se le podía resistir»[49]. Cuando Saint-Just, inspirado por estas experiencias, exclamaba: «Les malheureux sont la puissance de la terre», podemos entender estas grandes y proféticas palabras en su contenido literal. Es como si las fuerzas de la tierra se hubieran aliado en una conspiración benéfica con esta insurrección cuyo fin es la impotencia, cuyo principio es la rabia y cuyo propósito consciente no es la libertad sino la vida y la felicidad. Donde se derrumbó la autoridad tradicional y los pobres de la tierra se pusieron en marcha, donde abandonaron las tinieblas de su desgracia y descendieron a la plaza pública, su furor pareció tan irresistible como el movimiento de las estrellas, un torrente que se lanzaba con fuerza elemental y que arrastraba consigo al mundo entero.

Tocqueville (en un famoso pasaje escrito con varias décadas de antelación a Marx y probablemente sin conocimiento de la filosofía de la historia de Hegel) fue el primero en preguntarse por qué «la doctrina de la necesidad [...] es tan atractiva para quienes escriben la historia en tiempos de democracia». Él pensaba que la razón de ello reside en el anonimato de una sociedad igualitaria, donde «las huellas de la acción individual sobre las naciones se ha perdido», de tal forma que «los hombres tienden a creer que [...] alguna fuerza superior les gobierna». Por sugerente que pueda parecer esta teoría, sus defectos se descubrirán de inmediato. La impotencia del individuo en una sociedad igualitaria puede explicar la experiencia de una fuerza superior que determina su destino; pero no da razón del elemento de movimiento inherente a la doctrina de la necesidad y sin él la doctrina no hu-

49. Acton, ob. cit., capítulo 9.

biera sido útil para los historiadores. La necesidad en movimiento, la «tupida y enorme cadena que ciñe y amarra a la raza humana» y que puede hacerse remontar hasta «el origen del mundo»[50], brilló por su ausencia en la serie de experiencias de la Revolución y de la sociedad igualitaria de América. Aquí, Tocqueville traspasó a la Revolución americana algo que conocía por la Revolución francesa, donde ya Robespierre había puesto una corriente irresistible y anónima de violencia en el lugar de las acciones libres y deliberadas de los hombres, aunque todavía creyó –en contraste con la interpretación hegeliana de la Revolución francesa– que esta corriente que corría libremente podía ser dirigida por la fuerza de la virtud humana. Pero lo cierto es que tras la creencia de Robespierre en la irresistibilidad de la violencia y tras la creencia de Hegel en la irresistibilidad de la necesidad –una violencia y una necesidad que se movían y arrastraban a todos y con todo en su oleaje– se alzaba la imagen de las calles de París durante la Revolución, la visión de los pobres que se movían en oleadas por las calles.

En esta corriente de los pobres quedó incorporado el elemento de irresistibilidad que hallamos tan estrechamente asociado al significado original de la palabra «revolución», y en su empleo metafórico fue tanto más verosímil según la necesidad fue asociada de nuevo con la irresistibilidad –con la necesidad que nosotros atribuimos a los procesos naturales, no porque la ciencia natural acostumbrase a descubrir dichos procesos en términos de leyes necesarias, sino porque nosotros experimentamos la necesidad en la medida en que nos encontramos, en cuanto seres orgánicos, sometidos a procesos necesarios e irresistibles–. Todo gobierno encuentra su razón de ser original y más legítima en el deseo del hombre de emanciparse de la necesidad vital, y los hombres lograron tal liberación por medios violentos obligando a

50. *Democracy in America*, vol. II, capítulo 20.

otros a que soportasen las cargas que impone la vida. En esto consistió la esencia de la esclavitud, y se ha debido únicamente a la aparición de la tecnología, y no al nacimiento de las ideas políticas modernas, la negación de la antigua y terrible verdad de que sólo la violencia y el gobierno sobre otros hombres podía liberar a unos cuantos. Hoy estamos en condiciones de afirmar que nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos; nada podía ser más inútil y peligroso. En efecto, la violencia entre hombres emancipados de la necesidad es diferente de la menos terrorífica, aunque a veces no menos cruel, violencia elemental con la que el hombre declara la guerra a la necesidad y que apareció a plena luz de los acontecimientos políticos e históricos por primera vez en la Edad Moderna. El resultado fue que la necesidad invadió el campo de la política, el único campo donde los hombres pueden ser auténticamente libres.

Las masas pobres, esta aplastante mayoría de todos los hombres, a quienes la Revolución francesa denominó *les malheureux* y a quienes ella misma transformó en *les enragés*, únicamente para abandonarlos y dejar que cayesen en el estado de *les misérables*, como los llamó el siglo XIX, trajo consigo la necesidad a la que habían estado sometidas desde tiempos inmemoriales, junto con la violencia que siempre ha sido empleada para someter a la necesidad. Juntas, necesidad y violencia les hicieron aparecer irresistibles: *la puissance de la terre*.

3. La búsqueda de la felicidad

La necesidad y la violencia, la violencia glorificada y justificada debido a que actúa en nombre de la necesidad y ésta, la necesidad, sin provocar ya ni la rebelión en un esfuerzo supremo de liberación, ni su aceptación, en un acto de piadosa resignación, sino reverenciada fielmente como la gran fuerza omnipotente que terminará, sin duda, según Rousseau, por «forzar a los hombres a ser libres», las dos, necesidad y violencia, así como la acción recíproca entre ellas, han llegado a ser la marca distintiva de las revoluciones victoriosas del siglo XX; en tal medida ha ocurrido así que ambas son ahora, tanto para las personas ilustradas como para el vulgo, las características principales de todo suceso revolucionario. También sabemos, aunque ello nos pese, que la libertad ha sido mejor preservada en aquellos países donde nunca hubo revoluciones, por afrentosas que sean las circunstancias en que se ejerce el poder, y también que hay más libertades políticas en los países donde la revolución fue derrotada que en aquellos otros en que salió victoriosa.

No es necesario insistir aquí sobre esto, aunque de ello nos ocuparemos después. Antes de seguir adelante, debemos llamar la atención sobre aquellos hombres a los que he llama-

do los hombres de las revoluciones en cuanto son diferentes de los revolucionarios profesionales posteriores, a fin de hacernos una idea de los principios que pueden haberlos inspirado y preparado para el papel que estaban llamados a desempeñar. Ninguna revolución ha sido nunca iniciada por las masas, aunque su propósito haya sido el de abolir las barreras que oprimían a los pobres, de igual modo que ninguna revolución fue nunca resultado de la sedición, por mucho descontento e incluso conspiración que puedan haber existido en un determinado país. En términos generales, se puede decir que ninguna revolución es posible allí donde la autoridad del cuerpo político se mantiene intacta, lo que, en las circunstancias actuales, sería tanto como decir donde puede confiarse en la lealtad de las fuerzas armadas a las autoridades civiles. Si siempre parece que las revoluciones se realizan con pasmosa facilidad en sus etapas iniciales, ello se debe a que los hombres que las ponen en marcha se limitan a tomar el poder de un régimen en plena desintegración; en realidad, son las consecuencias, no las causas, de la ruina de la autoridad política.

No estamos, sin embargo, autorizados a deducir de ello que siempre que el gobierno es incapaz de imponer la autoridad y el respeto que ésta suscita se produce una revolución. Por el contrario, es un hecho histórico que, sin duda, constituyó, un fenómeno característico de la historia política de Occidente hasta la Primera Guerra Mundial, la curiosa y en ocasiones misteriosa longevidad que caracteriza a cuerpos políticos anticuados. Aunque sea patente la pérdida de autoridad, las revoluciones sólo pueden estallar y alcanzar la victoria cuando existe un número suficiente de hombres que están preparados en el momento en que se produce el colapso y, al mismo tiempo, ansían asumir el poder, estando prestos para organizarse y actuar unidos para la consecución de un objetivo común. No es necesario que el número de tales hombres sea grande, como dijo Mirabeau bastarían diez hombres unidos para hacer temblar a cien mil desunidos.

A diferencia de la aparición de los pobres sobre la escena política durante el curso de la Revolución francesa, que nadie había previsto, la pérdida de autoridad del cuerpo político había sido un fenómeno conocido en Europa y en las colonias desde el siglo XVII. Cuarenta años antes del estallido de la Revolución, Montesquieu sabía muy bien que la ruina hacía lentos estragos en los cimientos sobre los que descansaban las estructuras políticas de Occidente y expresó su temor por una vuelta del despotismo debido a que los pueblos de Europa, aunque todavía se gobernaban por el hábito y la costumbre, ya no se sentían a gusto políticamente, ya no confiaban en las leyes bajo las que vivían y ya no creían en la autoridad de quienes les gobernaban. No esperaba una nueva época de libertad, sino, al contrario, temía que la libertad hallase su fin en la única plaza fuerte que había ocupado, ya que Montesquieu estaba convencido de que las costumbres, hábitos y usos -en resumen, las *costumbres* y la moralidad, que tan importantes son para la vida social como irrelevantes para el cuerpo político- cederían al primer empuje[1]. Tales apreciaciones no estaban de ningún modo limitadas a Francia, donde la corrupción del *Ancien Régime* constituía la trama no sólo del cuerpo social, sino también del político; fue esencialmente por las mismas razones de inseguridad y falta de confianza en las instituciones europeas de la época por las que Burke dio, de modo tan entusiasta, la bienvenida a la Revolución americana: «Sólo una convulsión que sacuda hasta sus raíces al mundo puede devolver a las naciones europeas esa libertad que en otro tiempo las distinguió tanto. El mun-

1. He parafraseado el siguiente texto del *Esprit des Lois* (libro VIII, capítulo 8): «La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si par un long abus du pouvoir, si, par une grande conquête, le despotismo s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climat qui tinssent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres».

do occidental fue la cuna de la libertad hasta que un nuevo Occidente fue descubierto, el cual será probablemente su asilo cuando sea perseguido en el resto del mundo»[2].

No era, por eso, difícil de prever lo que Montesquieu fue el primero en predecir explícitamente, esto es, la increíble facilidad con que serían derribados los gobiernos; en cuanto a la pérdida progresiva de autoridad de todas las estructuras políticas del pasado apuntada por Montesquieu, terminó por ser una idea familiar a un número creciente de personas de todos los países a lo largo del siglo XVIII. Lo que ya entonces también debió de parecer evidente era que este proceso político formaba parte del desarrollo más general de la Edad Moderna. En términos amplios, se puede describir este proceso como el desquiciamiento de la antigua trinidad romana de religión, tradición y autoridad, cuyo principio profundo había sobrevivido a la transformación de la República romana en Imperio como iba a sobrevivir al cambio del Imperio romano en Sacro Imperio Romano; el principio romano se desintegraba ante la embestida de la Edad Moderna. La ruina de la autoridad política fue precedida por la pérdida de tradición y el debilitamiento de las creencias religiosas institucionalizadas; la decadencia de la autoridad tradicional y religiosa minó la autoridad política y ciertamente anticipó su ruina. De los tres elementos que unidos y de mutuo acuerdo habían gobernado los asuntos seculares y espirituales del hombre desde los orígenes de la historia de Roma, la autoridad política fue la última en desaparecer; había dependido de la tradición y no podía sentirse segura sin un pasado «que arrojase su luz sobre el futuro» (Tocqueville), siendo incapaz de sobrevivir a la desaparición de la sanción religiosa. Las enormes dificultades que supuso, en especial, la pérdida de sanción religiosa para el establecimiento de una nueva autoridad, las perplejidades que supuso para muchos de los

2. Cit. por Lord Acton, *Lectures on the French Revolution.*

hombres de la revolución tener que recurrir, o, cuando menos invocar creencias que ellos mismos habían descartado antes de producirse la revolución, constituye un tema del que nos ocuparemos más adelante.

Si los hombres que, desde ambos lados del Atlántico, estaban prestos a realizar la revolución tuvieron algo en común con anterioridad a producirse los acontecimientos que iban a determinar sus vidas, a configurar sus convicciones y, llegado el momento, a separarlos, fue una preocupación apasionada por la libertad pública en el sentido en que la entendieron Montesquieu o Burke y esta preocupación fue probablemente, incluso entonces (en el siglo del mercantilismo y de un absolutismo sin duda progresista), un poco anticuada. Por otra parte, no eran hombres especialmente inclinados a la revolución; al contrario, se trataba de hombres, como dijo John Adams, «que habían acudido sin ilusión y se habían visto forzados a hacer algo para lo que no estaban especialmente dotados»; por lo que se refiere a Francia, Tocqueville nos asegura que «la idea de una revolución violenta nunca atravesó [sus] mentes y nadie la discutió porque nadie la concebía»[3]. Sin embargo, frente a la afirmación de Adams, tenemos su propio testimonio de que «la revolución fue realizada antes de que comenzase la guerra»[4], no a causa de un espíritu específicamente revolucionario o rebelde, sino debido a que los habitantes de las colonias «se hallaban integrados, por disposición legal, en corporaciones o cuerpos políticos» y poseían «el derecho a reunirse [...] en sus concejos a fin de deliberar sobre los negocios públicos»; «en estas asambleas municipales o de distrito se forjaron, por primera vez, los sentimientos del pueblo»[5]. Frente a la obser-

3. *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *Oeuvres Complètes*, París, 1952, p. 197.
4. En una carta a Niles, 14 de enero de 1818.
5. En una carta al abate Mably, 1782.

vación de Tocqueville, se levanta su propia insistencia sobre «el gusto» o «la pasión por la libertad pública» que, según él, se había propagado en Francia con anterioridad al estallido de la revolución y dominaba los espíritus de aquellos hombres que carecían de toda concepción revolucionaria y que no podían imaginar el papel que les tocaría desempeñar en la revolución.

También en este punto es notable e importante la diferencia entre europeos y americanos, cuya mentalidad se había formado y estaba influida por una tradición casi idéntica. Lo que en Francia fue pasión y «gusto» en América fue una experiencia; el uso americano que, especialmente durante el siglo XVIII, habló de «felicidad pública» cuando los franceses hablaban de «libertad pública», da una idea bastante adecuada de esta diferencia. Lo que importa es que los americanos sabían que la libertad pública consiste en una participación en los asuntos públicos y que cualquier actividad impuesta por estos asuntos no constituía en modo alguno una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio. Sabían muy bien –y John Adams fue lo bastante osado para formular este conocimiento repetidas veces– que el pueblo iba a las asambleas municipales –como lo harían más tarde sus representantes a las famosas Convenciones– no sólo por cumplir con un deber ni, menos aún, para servir a sus propios intereses, sino, sobre todo, debido a que gustaban de las discusiones, las deliberaciones y las resoluciones. Lo que les sedujo fue «el mundo y el interés público de la libertad» (Harrington) y lo que les movió fue «la pasión por la distinción» que, según John Adams, era la «más esencial y notable» de todas las facultades humanas:

Donde quiera que se encuentren hombres, mujeres o niños, sean viejos o jóvenes, ricos o pobres, altos o bajos, prudentes o locos, ignorantes o cultivados, todo individuo es movido poderosa-

mente por el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean y constituyen sus relaciones.

A la virtud correspondiente a esta pasión la llamó «emulación», «deseo de superación», y a su vicio «ambición», porque «apunta al poder como medio de distinción»[6]. Psicológicamente, son, en realidad, las virtudes y vicios principales del hombre político. En efecto, la sed y la voluntad de poder por sí misma, desconectada de una pasión por la distinción, aunque es característica del hombre tiránico, no es un vicio típicamente político, sino más bien una cualidad que tiende a destruir toda vida política, tanto sus vicios como sus virtudes. Precisamente porque no tiene ningún deseo de superación y carece de toda pasión por la distinción, el tirano encuentra tan grato elevarse por encima de todos los hombres; a la inversa, el deseo de superación determina que los hombres amen el mundo y gocen de la compañía de sus iguales, y los lleva a los asuntos públicos.

En comparación con esta experiencia americana, la preparación de *los hommes des lettres* franceses que iban a hacer la Revolución fue en extremo teórica[6a]; indudablemente que los «actores» de la Asamblea francesa también disfrutaron, aunque difícilmente lo hubieran admitido y no tuvieron tiempo, desde luego, para reflexionar sobre este aspecto de lo que, desde otros puntos de vista, era un mal asunto. No tenían ninguna experiencia de la que echar mano, sino sólo ideas y principios no verificados por la realidad para guiarlos e inspirarlos, todos los cuales habían sido concebidos, formulados y discutidos con anterioridad a la Revolución. Debido a ello, dependieron aún en mayor medida de los recuerdos de la Antigüedad y

6. *Discourses on Davila, Works,* Boston, 1851, vol. VI, pp. 232-233.
6a. A John Adams le chocaba especialmente el hecho de que «los que se llamaron a sí mismos filósofos de la Revolución francesa», eran como «monjes» y «apenas conocían nada del mundo». *(Vid. Letters to John Taylor on the American Constitution* [1814], *Works,* vol. VI, p. 453 ss.)

rellenaron las antiguas palabras romanas con significados que procedían más del lenguaje y la literatura que de la experiencia y la observación concreta. Así, la misma palabra *res publica, la chose publique,* les sugirió que no existían asuntos públicos en un régimen monárquico. Cuando estas palabras y, con ellas, los sueños que encubrían comenzaron a manifestarse durante los primeros meses de la Revolución, la manifestación no se realizó a través de deliberaciones, discusiones y decisiones; se trató, por el contrario, de una intoxicación cuyo principal elemento fue la muchedumbre -las masas-, «cuyo aplauso y delirio patriótico añadieron tanto encanto como brillo» al Juramento del Juego de Pelota, según tuvo ocasión de experimentar Robespierre. Indudablemente el historiador tiene razón cuando añade: «Robespierre había experimentado [...] una revelación del manifiesto roussoniano en su propia carne. Había escuchado [...] la voz del pueblo y pensó que era la voz de Dios. Su misión tiene su origen en este instante»[7]. Sin embargo, aunque las emociones vividas por Robespierre y sus colegas fuesen en gran medida por unas experiencias que carecían de precedente, sus palabras y pensamientos conscientes iban a volverse una y otra vez al lenguaje romano. Si quisiéramos señalar las fronteras en términos puramente lingüísticos, deberíamos insistir en la fecha de aparición relativamente tardía de la palabra «democracia», que subraya el gobierno y el papel del pueblo, como opuesta a la palabra «república» que acentúa las instituciones objetivas. La palabra «democracia» no fue utilizada en Francia hasta 1794; la ejecución del rey estuvo acompañada todavía del grito: *Vive la républiqu*e.

De este modo, la teoría de la dictadura revolucionaria de Robespierre, aunque fue suscitada por las experiencias de la Revolución, halló su legitimación en la famosa institución de la República romana; fuera de esto, apenas puede señalarse ninguna contribución teórica, durante estos años, al pen-

7. J. M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1939, pp. 53-54.

samiento político del siglo XVIII. Es sabido que los Padres Fundadores, pese al profundo sentido que poseían de la novedad de su empresa, se jactaron de haberse limitado a aplicar audazmente y sin prejuicios cosas que habían sido descubiertas hacía mucho tiempo. Se consideraron a sí mismos maestros en ciencia política, porque tenían la osadía y el conocimiento necesarios para aplicar la sabiduría acumulada en el pasado. Afirmar que la Revolución consistió principalmente en la aplicación de ciertas reglas y principios de ciencia política según fueron interpretadas por el siglo XVIII, sólo es, en el mejor de los casos, una verdad a medias por lo que se refiere a América, y aún menos por lo que se refiere a Francia, donde sucesos inesperados vinieron muy pronto a obstaculizar, primero, y a destruir después, la constitución y el establecimiento de instituciones duraderas. Pese a todo, lo cierto es que, sin la entusiasta y, a veces, un poco cómica erudición política de los Padres Fundadores –las citas copiosas de autores antiguos y modernos que llenan las páginas de la obra de John Adams pueden dar la impresión de que su autor coleccionaba constituciones con el mismo espíritu que otras personas coleccionaban sellos de correo–, no se hubiera llevado a cabo ninguna revolución.

En el siglo XVIII, a los hombres preparados para el ejercicio del poder y que se sentían impacientes por aplicar lo que habían aprendido mediante el estudio y la reflexión, se les llamó *hommes de lettres*, término que es más apropiado para ellos que el nuestro de «intelectuales», con el que designamos usualmente a una clase de periodistas y escritores profesionales cuyas actividades son necesarias tanto a la burocracia siempre en aumento del gobierno moderno y de la administración comercial, como a las exigencias también crecientes de esparcimiento de la sociedad de masas. El crecimiento de esta clase social en los tiempos modernos fue algo inevitable y automático; se hubiera producido en cualquier circunstancia y se podría decir –si se tienen en cuenta

las condiciones insuperables que se han dado para su desarrollo en los regímenes tiránicos del Este– que sus oportunidades fueron aún mayores bajo el imperio del despotismo y del absolutismo que bajo el gobierno constitucional en los países libres. La distinción entre *hommes de lettres* e intelectuales en modo alguno depende de una diferencia apreciable de calidad, es mucho más importante para nosotros la diferencia fundamental de actitud que ha mostrado cada uno de estos dos grupos, a partir del siglo XVIII, hacia la sociedad, es decir, hacia esa esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro. Ciertamente, los intelectuales son y han sido siempre parte y parcela de la sociedad a la que, en cuanto grupo, debieron incluso su ser y prominencia; los hombres de letras, por el contrario, habían comenzado su carrera apartándose de la sociedad, primero de la sociedad de la corte real y de la vida cortesana y, posteriormente, de la sociedad de los salones. Se educaron y cultivaron su espíritu en un retiro libremente elegido, situándose a una distancia prudencial tanto de la esfera social como de la política, de la cual se excluyeron en cualquier caso, a fin de contemplar ambas esferas con perspectiva. Sólo a partir de mediados del siglo XVIII, los vemos en rebelión abierta contra la sociedad y sus prejuicios, y esta desconfianza prerrevolucionaria había ido precedida por el menosprecio más apacible, pero no menos penetrante, reflexivo y deliberado por la sociedad, sentimiento que alimentó la sabiduría de Montaigne, que hizo aún más afilados los pensamientos de Pascal y que dejó sus rastros en muchas de las páginas de Montesquieu. Esto no supone, por supuesto, negar la enorme diferencia de espíritu y estilo que existe entre el hastío desdeñoso del aristócrata y el aborrecimiento resentido de los plebeyos que aparecería posteriormente; pero no debemos olvidar que el objetivo de ambos, menosprecio y aborrecimiento, fue, más o menos, el mismo.

Por otra parte, cualquiera que fuese el «estamento» al que perteneciesen los hombres de letras, no pesaba sobre ellos la carga de la pobreza. Insatisfechos con las distinciones que el Estado o la sociedad del *Ancien Régime* pudiera haberles conferido, estimaban que su ociosidad constituía más una carga que un beneficio, un exilio obligado del reino de la verdadera libertad y no la libertad política que los filósofos venían reclamando desde la Antigüedad, a fin de dedicarse a actividades que ellos estimaban superiores a las que llevan a los hombres hacia los asuntos públicos. En otras palabras, su ocio fue el *otium* romano, no el σχολή griego; se trataba de una inactividad impuesta, una «languidez del retiro ocioso», en cuyo seno se suponía que la filosofía comunicaba «un remedio para el dolor» (una *doloris medicinam*)[8], y aún estaban dentro del estilo romano cuando comenzaron a emplear este ocio en el interés de la *res publica*, la *chose publique*, según llamó el siglo XVIII, traduciendo literalmente del latín, a la esfera de los asuntos públicos. De aquí que decidieran volverse hacia los autores griegos y romanos, no –lo cual es decisivo– por la sabiduría eterna o por la belleza inmortal que pudieran contener sus libros, sino casi exclusivamente a fin de estudiar las instituciones políticas de las que dan testimonio. Fue su búsqueda de la libertad política, no su empeño por la verdad, la que les condujo a la Antigüedad, y la lectura de sus autores les proporcionó los elementos concretos con los que concebir e imaginar tal libertad. Según las palabras de Tocqueville, «Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie». Si hubieran sabido por experiencia personal lo que significa la libertad pública para el individuo, hubieran estado de acuerdo con sus colegas americanos y hubieran hablado de la «felicidad pública»; basta recordar que la definición americana más corriente de la felicidad pública –dada por ejemplo por Joseph Warren en 1772– la hacía depender de «una devo-

8. Cicerón, *De Natura Deorum* I, 7 y *Academica* I, 11.

ción firme y virtuosa a una Constitución libre», para darnos cuenta de cuán próximos debieron de ser los contenidos reales de formulaciones sólo diferentes en apariencia. La libertad pública o política y la felicidad pública o política constituyeron los principios inspiradores que prepararon los espíritus de quienes después hicieron lo que nunca habían esperado hacer y lo que, la mayor parte de las veces, se vieron compelidos a hacer, sin que hubiesen mostrado anteriormente una inclinación especial para tales actos.

A los hombres que en Francia prepararon los espíritus y formularon los principios de la revolución que se avecinaba se les conoce como los *philosophes* de la Ilustración. El nombre de filósofos que ellos reclamaron era un tanto engañoso; en efecto, su significación en la historia de la filosofía es insignificante y su contribución a la historia del pensamiento político no es equiparable a la originalidad de sus grandes predecesores del siglo XVII y principios del XVIII. Sin embargo, su importancia para la revolución es grande y estriba en que ellos emplearon el término libertad con un acento nuevo y, hasta entonces, casi desconocido sobre el carácter *público* de la libertad, lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente de la voluntad libre o el pensamiento libre que los filósofos habían conocido y discutido desde Agustín. Su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas. Para ellos, la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don o una capacidad, era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la Antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos.

La ausencia de libertad política bajo el imperio del absolutismo ilustrado en el siglo XVIII no se debió tanto al no re-

conocimiento de libertades personales específicas (lo cual no era, por supuesto, el caso para los miembros de las clases superiores) como al hecho «de que el mundo de los asuntos públicos no sólo les era casi desconocido, sino que era invisible»[9]. Lo que los *hommes de lettres* compartieron con los pobres, dejando aparte la compasión por sus sufrimientos, que es posterior, fue precisamente la oscuridad, es decir, la imposibilidad de contemplar la esfera pública y la carencia de espacio público donde pudieran hacerse visibles y alcanzar importancia. Lo que les distinguió de los pobres fue que a ellos les había sido dado, por virtud del nacimiento y las circunstancias, un sustitutivo social de la importancia política, que es la consideración; su distinción personal reside precisamente en el hecho de que habían rehusado establecerse en «el país de la consideración» (como llama Henry James al dominio de la sociedad), optando por la oscuridad solitaria de lo privado donde podían, al menos, mantener y alimentar su pasión por la libertad. Sin duda, esta pasión por la libertad en sí misma, por el solo «placer de poder hablar, actuar y respirar» (Tocqueville), sólo puede darse allí donde los hombres ya son libres, en el sentido de que no tienen un amo. Lo malo es que esta pasión por la libertad pública o política puede ser fácilmente confundida con un sentimiento que es probablemente mucho más vehemente, pero que, desde el punto de vista político, es esencialmente estéril, es decir, el aborrecimiento apasionado de los amos, el ferviente anhelo de los oprimidos por la liberación. Tal aborrecimiento es, sin duda, tan antiguo como la historia escrita e, incluso, ante-

9. Tocqueville, ob. cit., p. 195, al hablar de *La condition des écrivains* y de su *éloignement presque infini... de la pratique,* insiste: «L'absence complète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible». Al explicar, más adelante, que esta falta de experiencia radicalizó sus teorías, subraya explícitamente: «La même ignorance leur livrait l'oreille et le cœur de la foule».

rior; sin embargo, nunca tuvo como consecuencia la revolución, puesto que ni siquiera es capaz de entender, por no decir realizar, la idea central de la revolución, la cual no es otra cosa que la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad.

En el mundo moderno, el acto de fundación se identifica con la elaboración de una constitución, y la convocatoria de asambleas constitucionales ha llegado a ser con sobrada razón la nota característica de la revolución desde que la Declaración de Independencia inició la redacción de constituciones para cada uno de los Estados americanos, proceso que preparó y culminó en la Constitución de la Unión, la fundación de los Estados Unidos. Es probable que este precedente americano inspirase el famoso Juramento del Juego de Pelota, cuando el Tercer Estado juró no separarse antes de que se redactase una constitución y ésta fuese aceptada por el poder real. También ha marcado a las revoluciones el trágico destino que aguardaba a la primera constitución de Francia; ni aceptada por el rey, ni autorizada y ratificada por la nación –a no ser que se pretenda que los silbidos y aplausos de las galerías que asistían a las deliberaciones de la Asamblea Nacional eran la expresión válida del poder constituyente o, al menos, del consentimiento del pueblo–, la Constitución de 1791 no pasó de ser una hoja de papel, de mayor interés para eruditos y especialistas que para el pueblo. Su autoridad saltó en pedazos incluso antes de entrar en vigor y fue seguida, en rápida sucesión, por una constitución tras otra, hasta que, en una avalancha de constituciones que duró hasta bien entrado el siglo XX, la propia noción de constitución se desintegró de forma increíble. Los diputados de la Asamblea francesa, que se habían proclamado en cuerpo permanente, para cortar las amarras de sus poderes constituyentes (en vez de reenviar sus deliberaciones y resoluciones al pueblo), no se convirtieron en fundadores o Padres Fundadores, sino que fueron sin

duda los antecesores de generaciones de expertos y políticos para quienes la elaboración de constituciones se iba a convertir en su pasatiempo favorito, debido a que no tenían poder ni participación algunos en la dirección de los acontecimientos. En este proceso, el acto de elaborar una constitución perdió todo su significado y la misma noción de constitución llegó a estar asociada con falta de entidad y de realismo, acentuándose sus legalismos y formalidades.

Todavía nos encontramos bajo el hechizo de este proceso histórico, debido a lo cual nos puede resultar difícil comprender que las revoluciones, de un lado, y la constitución y la fundación, de otro, son fenómenos casi correlativos. Sin embargo, a los hombres del siglo XVIII aún les parecía natural la necesidad de una constitución que fijase los límites de la nueva esfera política y definiese las reglas que la gobernasen, así como la necesidad de fundar y construir un nuevo espacio político donde las generaciones futuras pudiesen ejercitar sin cortapisas la «pasión por la libertad pública» o la «búsqueda de la felicidad pública», a fin de que su propio espíritu «revolucionario» pudiera sobrevivir al fin real de la revolución. Sin embargo, incluso en América, donde tuvo plena realización la fundación de un nuevo cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la Revolución alcanzó su objetivo real, esta segunda tarea de la revolución, el afianzamiento del espíritu que inspiró al acto de fundación, la realización del mismo –una tarea que, como veremos, fue considerada especialmente por Jefferson como de suma importancia para la supervivencia del nuevo cuerpo político– se frustró casi desde el principio. Podemos encontrar una indicación acerca de las fuerzas que ocasionaron el fracaso en el propio término, «búsqueda de la felicidad», con el que el mismo Jefferson había sustituido, en la Declaración de Independencia, el término «propiedad» de la antigua fórmula «vida, libertad y propiedad», con que usualmente se definían los derechos políticos para diferenciarlos de los civiles.

Lo que hace que la sustitución llevada a cabo por Jefferson sea tan significativa es que no emplee la fórmula «felicidad pública», de uso tan frecuente en la literatura política del tiempo y que, quizá, no fue más que una significativa variante americana de la fórmula convencional empleada en las proclamaciones reales, en las cuales «el bienestar y la felicidad de nuestro pueblo» se referían, de modo explícito, al bienestar de los súbditos del rey y a su felicidad privada[10]. El propio Jefferson -en una comunicación a la Convención de Virginia de 1774 que, en muchos aspectos, fue una anticipación de la Declaración de Independencia- había declarado que «nuestros antepasados», al abandonar «los dominios británicos de Europa», ejercieron «un derecho que la naturaleza ha conferido a todos los hombres [...] de establecer nuevas sociedades, bajo las leyes y estatutos que estimen más convenientes para promover la felicidad pública»[11]. Si Jefferson estaba en lo cierto, y fue en busca de felicidad por lo que «los habitantes libres de los dominios británicos» habían emigrado a América, entonces las colonias del Nuevo Mundo han debido ser, desde su origen, terrenos abonados para los revolucionarios. En tal caso, los colonos debieron ser movidos, incluso entonces, por una especie de insatisfacción con los derechos y libertades de los ingleses, estimulados por el deseo de hallar un tipo de libertad de la que los «habitantes libres» de la madre patria no gozaban. A esta libertad la lla-

10. La «felicidad» de los súbditos del rey requería un rey que cuidase de su reino como cuidaría un padre de su familia, en cuanto tal, tenía su último fundamento, según Blackstone, en un «creador [que]... ha reducido graciosamente el papel de la obediencia a este único precepto paternal: "el hombre debe buscar su propia felicidad"». (Cit. por Howard Mumford Jones, *The Pursuit of Happines*, Harvard, 1953.) Era claro que este derecho garantizado por un padre sobre la tierra no podía haber sobrevivido a la transformación del cuerpo político en república.
11. *Vid. A Summary View of the Rights of British America*, 1774, en *The Life and Selected Writings*, ed. Modern Library, p. 293 y ss.

maron más tarde, cuando ya gozaban de ella, «felicidad pública», y consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público -a ser «partícipe en el gobierno de los asuntos», según la notable frase de Jefferson[12]-, como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada, incluso contra el poder público, es decir, distinto de los derechos; que sólo un gobierno tiránico era capaz de abolir. El hecho de que la palabra «felicidad» fuese elegido para fundar la pretensión a participar en el poder público indica, sin lugar a dudas, que existía en el país, con anterioridad a la revolución, algo parecido a la «felicidad pública» y que esos hombres sabían que no podían ser completamente «felices» si su felicidad estaba localizada en la vida privada, única esfera en que podía gozarse de ella.

No obstante, el hecho histórico es que la Declaración de Independencia habla de «búsqueda de la felicidad», no de felicidad pública, y que todo parece indicar que Jefferson no estaba muy seguro de qué clase de felicidad hablaba cuando hizo de su búsqueda uno de los derechos inalienables del hombre. Su famoso «estilo brillante» empañó la distinción entre «derechos privados y felicidad pública»[13], con el resultado de que la importancia de su alteración no fue ni siquiera advertida en los debates de la Asamblea. Por lo demás, nin-

12. En la importante carta sobre las «repúblicas de los distritos», dirigida a Joseph C. Cabell el 2 de febrero de 1816, p. 661.
13. Véase James Madison en *The Federalist*, número 14. La oportunidad de las fórmulas de Jefferson es puesta de relieve por la inclusión de su recién descubierto «derecho» en «dos terceras partes, aproximadamente, de las constituciones estatales entre 1776 y 1902», pese a que, tanto entonces como ahora, no estaba «en modo alguno claro qué es lo que Jefferson o el comité entendían por búsqueda de la felicidad». Podría pensarse, como piensa Howard Mumford Jones, de quien procede la cita anterior, que «el derecho a la búsqueda de la felicidad fue fruto, por así decirlo, de un momentáneo ataque de inconsciencia...».

guno de los delegados hubiera podido sospechar la asombrosa carrera que aguardaba a esta «búsqueda de la felicidad», idea que iba a contribuir más que cualquier otra a dar cuerpo a una ideología específicamente americana, al terrible equívoco que, según la expresión de Howard Mumford Jones, supone que los hombres sean titulares del «horrible privilegio de perseguir un fantasma y abrazar una ilusión»[14]. En el siglo XVIII, el término, como hemos visto, fue bastante corriente y, sin el adjetivo correspondiente, las generaciones sucesivas iban a poder darle el significado que quisiesen. Ya entonces existió el peligro de confundir felicidad pública y bienestar privado, aunque se puede suponer que los delegados a la Asamblea aún creían firmemente en la teoría general de «los publicistas coloniales, según la cual "existe una estrecha asociación entre la virtud pública y la felicidad pública" y que la libertad [es] la esencia de la felicidad»[15]. Jefferson –como los demás, con la posible excepción de John Adams– no tuvo en absoluto conciencia de la contradicción flagrante existente entre la idea nueva y revolucionaria de la felicidad pública y las ideas recibidas del buen gobierno que, incluso entonces, eran consideradas «vulgares» (John Adams) o, a lo más, expresivas del «buen sentido del súbdito» (Jefferson); según esas ideas recibidas, los «partícipes en el gobierno de los asuntos» no eran felices, sino que soportaban una carga, la felicidad no estaba localizada en la esfera pública que el siglo XVIII identificaba con la esfera del gobierno, sino que el gobierno se concebía como un medio para promover la felicidad de la sociedad, el «único objeto legítimo del buen gobierno»[16], de tal forma que cualquier felicidad experimenta-

14. Jones, ob. cit., p. 16.
15. Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, Nueva York, 1956, pp. 229-230.
16. Vernon L. Parrington lo denomina «el principio fundamental de la filosofía política [de Jefferson], esto es que la preocupación por la vida y la felicidad humana, y no su destrucción, es el primero y el único objeti-

da por los «partícipes» sólo podía ser atribuida a una «desordenada pasión por el poder», y el deseo de participar de los gobernados sólo podía ser justificado por la necesidad de contener y controlar esas tendencias «injustificables» de la naturaleza humana[17]. La felicidad, también Jefferson insistiría en ello, reside fuera de la esfera pública, «en el seno y amor de mi familia, en la compañía de mis vecinos y de mis libros, en las ocupaciones edificantes de mis labores y de mis negocios»[18], en suma, en la intimidad de una casa cuya vida escapa a toda pretensión del poder público.

Reflexiones y exhortaciones de este tipo abundan en los escritos de los Padres Fundadores, aunque, a mi juicio, no tienen gran importancia (poca en las obras de Jefferson y menos aún en las de John Adams)[19]. Si tuviéramos que buscar

vo legítimo del buen gobierno». *Main Currents in American Thougth,* Harvest Books ed., vol. I, p. 354.

17. Estas palabras son de John Dickinson, pero, en general, la teoría de los hombres de la Revolución americana se mostró de acuerdo con este tema. Así, incluso John Adams mantendría que «la felicidad de la sociedad es el fin del gobierno [...] del mismo modo que la felicidad del individuo es el fin del hombre» (en *Thoughts on Government,* Works, 1851, vol. IV, p. 193) y todos ellos estarían de acuerdo con la famosa fórmula de Madison: «Si los hombres fueran ángeles, no sería necesario ningún gobierno. Si los ángeles gobernasen a los hombres, no sería necesario ningún control externo o interno del gobierno» *(The Federalist,* núm. 51).

18. En una carta dirigida a Madison, de fecha 9 de junio de 1793, ob. cit., p. 523.

19. John Adams, en carta dirigida a su esposa y escrita en París en 1780 nos ofrece una curiosa inversión de la antigua jerarquía cuando escribe: «Debo estudiar la política y el arte de la guerra para que mis hijos gocen de libertad para estudiar matemáticas y filosofía. Mis hijos deben estudiar matemáticas y filosofía, geografía, ciencias naturales e ingeniería naval, navegación, comercio y agricultura para transmitir a sus hijos el derecho a estudiar pintura, poesía, música, arquitectura, escultura y artes decorativas». *(Works,* vol. II, p. 68.)

George Mason, el principal artífice de la Declaración de Derechos de Virginia, parece más convincente cuando exhorta a sus hijos, en su tes-

las experiencias auténticas que respaldan el lugar común de que los asuntos públicos constituyen una carga o, en el mejor de los casos, «el deber que pesa [...] sobre todo individuo» para su prójimo, haríamos mejor en volver nuestros ojos a la Grecia de los siglos V y IV a.C. que a nuestra civilización del siglo XVIII. Por lo que se refiere a Jefferson y a los hombres de la Revolución americana -de nuevo, con la posible excepción de John Adams-, sus experiencias personales asomaron cuando se expresaban en términos generales. Algunos de ellos, es cierto, pudieron indignarse con las «extravagancias de Platón», pero esto no fue obstáculo para que su pensamiento estuviese más influido por el «espíritu nebuloso» de Platón que por sus propias experiencias siempre que trataban de expresarse en un lenguaje conceptual[20]. Aún más, sólo en unas cuantas ocasiones actos y pensamientos verdaderamente revolucionarios lograron romper la concha de una herencia que había degenerado en la pura trivialidad y sólo en estas raras ocasiones sus palabras igualaron la grandeza y novedad de sus acciones. Una de estas ocasiones fue la Declaración de Independencia, cuya grandeza nada debe a su filosofía iusnaturalista -en cuyo caso hubiera, ciertamente, «carecido de profundidad y sutileza»[21]-, sino que reside en el «respeto a la opinión de la humanidad», en el «llama-

tamento, a «preferir la felicidad de una ocupación privada a las incomodidades y vejámenes de los asuntos públicos», aunque no cabe una seguridad completa, dado el peso enorme de la tradición y de los usos contra la «injerencia» en los asuntos públicos, la ambición y el amor de gloria. Quizá fue necesaria toda la osadía y personalidad de John Adams para evitar el tópico de «las bendiciones de una ocupación privada» y tener el valor de reconocer el valor de las diferentes experiencias. (Para George Masson, *vid.* Kate Mason Rowland, *The Life of George Mason, 1725-1792*, vol. I, p. 166.)

20. Véase la carta de Jefferson a John Adams, de 5 de julio de 1814, en *The Adams-Jefferson Letters*, ed. por L. J. Cappon, Chapel Hill, 1959.

21. Véase Carl L. Becker en la Introducción a la segunda edición de su *The Declaration of Independence*, Nueva York, 1942.

miento al tribunal del mundo [...] para nuestra justificación»[22], grandeza que inspiró la redacción del documento y que se pone de manifiesto cuando la lista de quejas específicas contra un rey determinado se despliega gradualmente en el rechazo del principio monárquico y de la monarquía en general[23]. Tal rechazo –a diferencia de otras teorías que afloran tras el documento– era algo enteramente nuevo; el antagonismo profundo y violento entre monárquicos y republicanos, según se desarrolló durante el curso de las Revoluciones americana y francesa, era prácticamente desconocido con anterioridad a esa fecha.

Desde el fin de la Antigüedad, la teoría política ha acostumbrado a distinguir entre gobierno según Derecho y tiranía, siendo definida la tiranía como la forma de gobierno en la que el gobernante gobernaba a su capricho y para la realización de sus propios intereses, ultrajando así el bienestar privado y los derechos civiles legítimos de los gobernados. No podía, pues, en ninguna circunstancia, identificarse la monarquía, el gobierno de uno, con la tiranía; pese a ello, las revoluciones iban a ser conducidas rápidamente a dar este paso. La tiranía, según terminaron por entenderla las revoluciones, era una forma de gobierno en la que el gobernante incluso aunque gobernase de acuerdo con las leyes del reino, había monopolizado para sí mismo el derecho a la acción, había relegado a los ciudadanos de la esfera pública a la intimidad de sus hogares y les había exigido que se ocupasen de sus asuntos privados. En otras palabras, la tiranía despoja-

22. Véase la carta de Jefferson a Henry Lee, de 8 de mayo de 1825.
23. El coronamiento de las revoluciones con el establecimiento de repúblicas no se trataba de una conclusión obligada, y todavía en 1776 un corresponsal de Samuel Adams podía escribir: «Se nos ofrece ahora la oportunidad de elegir la forma de gobierno que estimemos más adecuada y convenir con la nación que nos plazca qué rey nos gobernará». *Vid.* William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, 1930, p. 35.

ba de la felicidad pública, aunque no necesariamente del bienestar privado, en tanto que una república garantizaba a todo ciudadano el derecho a convertirse en «partícipe en el gobierno de los asuntos», el derecho a mostrarse públicamente en la acción. La palabra «república», por supuesto, aún no había aparecido; fue sólo tras la Revolución cuando llegó a considerarse como despóticos a todos los gobiernos no republicanos. Sin embargo, el principio sobre el cual se fundaría en su día la república ya estaba presente en la «promesa mutua» de vida, fortuna y honor sagrado, bienes que, en una monarquía, los súbditos no podrían «prometerse mutuamente», sino a la Corona en cuanto representaba al reino como totalidad. La grandeza que, sin duda, hay en la Declaración de Independencia no consiste en su filosofía, ni tampoco tanto en el hecho de ser «un argumento en favor de una acción» como en el de constituir el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras. (Así lo consideró Jefferson: «Sin proponerse originalidad alguna en los principios o sentimientos y sin ser copia de ningún documento anterior, fue concebida como una expresión del espíritu americano, adecuada al tono y espíritu que exigía la ocasión».[24]) Puesto que tratamos aquí de la palabra escrita y no de la hablada, es el momento de decir que nos enfrentamos a uno de esos momentos raros en la historia en que el poder de la acción se basta para levantar su propio monumento.

Otro ejemplo, menos grave aunque quizá de no menor entidad, que apunta directamente al problema de la felicidad pública puede encontrarse en la curiosa esperanza que Jefferson proclamó al fin de su vida, cuando había comenzado a discutir con Adams, medio en serio medio en broma, sobre las posibilidades de una vida futura. Es evidente que, cuando se despoja a tales imágenes de una vida futura de sus con-

24. Véase la carta citada en la nota 22.

notaciones religiosas, no son, ni más ni menos, que trasposiciones de los diversos ideales de felicidad humana. La verdadera naturaleza de la idea que se hacía Jefferson de la felicidad se descubre claramente (sin ninguna de las deformaciones que implica su expresión a través de un esquema tradicional y convencional de conceptos, el cual, como los hechos mostrarían, era mucho más difícil de romper que la estructura de la forma tradicional de gobierno) cuando, dejándose ir de la mano de una suprema y juguetona ironía, concluye una de sus cartas a Adams con las siguientes palabras: «Quizá nos encontremos de nuevo en el Congreso, junto a nuestros antiguos colegas, y recibamos con ellos la fórmula de aprobación "Bien hecho, funcionarios fieles y bondadosos"»[25]. Está expresada aquí, tras la ironía, la cándida admisión de que la vida en el Congreso, las alegrías de los discursos, de la legislación, de la transacción, de la persuasión, del propio convencimiento, constituían en no menor medida, para Jefferson, un goce anticipado de una eterna bienaventuranza futura que lo que las delicias de la contemplación habían representado para la piedad medieval. Incluso «la fórmula de aprobación» no es en absoluto la recompensa común para la virtud en una vida futura; lo es el aplauso, la aclamación, «la estima del mundo», de la que Jefferson, en otro lugar, dice que había habido un tiempo en que «a mis ojos representaba un valor superior a cualquier otro»[26].

A fin de comprender lo verdaderamente inusitado que era, en el cuadro de nuestra tradición, concebir la felicidad política y pública a imagen de la bienaventuranza eterna, no estará de más recordar que para Tomás de Aquino, por ejemplo, la *perfecta beatitudo* consistía exclusivamente en una visión, la visión de Dios, y que para alcanzar esta visión no se

25. *Adams-Jefferson*, ob. cit., carta de 11 de abril de 1823, p. 594.
26. Véase la carta a Madison citada en la nota 18.

requería la presencia de ningún amigo *(amici non requiruntur ad perfectum beatitudinem)*[27], todo lo cual, dicho sea de paso, está en consonancia con la idea platónica de la vida de un alma inmortal. Jefferson, por el contrario, sólo era capaz de concebir un perfeccionamiento de los momentos mejores y más felices de su vida si ensanchaba el círculo de sus amigos, de tal forma que pudiera sentarse «en el Congreso» con los más ilustres de sus «colegas». Si se quiere encontrar una imagen semejante de la quintaesencia de la felicidad humana reflejada en la juguetona anticipación de una vida eterna, habría que ir hasta Sócrates, quien, en un famoso pasaje de la *Apología,* confesó risueña y francamente que todo lo que pedía era, por así decirlo, más de lo mismo, es decir, no el paraíso de los escogidos, ni tampoco la vida de un alma inmortal que fuese totalmente diferente a la vida del hombre mortal, sino el ensanchamiento del círculo de amigos de Sócrates en Hades con los hombres ilustres del pasado (Orfeo y Museo, Hesíodo y Homero), a quienes no había tenido ocasión de conocer en la tierra y con quienes le hubiera complacido mantener alguno de esos interminables diálogos de pensamiento en los que él era maestro.

Como quiera que sea, podemos estar seguros de una cosa: la Declaración de Independencia, si bien empaña la distinción entre felicidad pública y privada, se propone, al menos, que entendamos el término «búsqueda de la felicidad» en su doble significado: como bienestar privado y como derecho a la felicidad pública, como la prosecución del bienestar y como la «participación en los asuntos públicos». Pero la rapidez con que fue olvidado este segundo significado, así como el empleo y comprensión del término sin tomar en cuenta el adjetivo que originariamente le calificaba, puede servirnos para medir, tanto en América como en Francia, la

27. Para Santo Tomás, *vid. Summa Theologica,* I, 1, 4 y 12, 1. También *ibid.,* I, 2, 4 y 8.

pérdida de su significado original y el olvido en que cayó el espíritu que se había manifestado durante la Revolución.

Sabemos la gran tragedia que se produjo en Francia. Quienes necesitaban y deseaban ser liberados de sus amos o de la necesidad, su dueña absoluta, no dudaron en lanzarse en ayuda de quienes deseaban un espacio para la libertad pública; el resultado fue que, inevitablemente, hubo de darse prioridad a la liberación, con lo cual los hombres de la Revolución prestaron cada vez menos atención a lo que, en un principio, habían considerado como su tarea más importante, la elaboración de una constitución. Una vez más, Tocqueville está en lo cierto cuando señala que «de todas las ideas y sentimientos que prepararon la Revolución, la idea y el gusto por la libertad pública en sentido estricto han sido los primeros en desaparecer»[28]. Sin embargo, ¿no fue la profunda renuencia de Robespierre a poner fin a la revolución consecuencia de su convicción de que al «gobierno constitucional le concierne principalmente la libertad civil, y al gobierno revolucionario la libertad pública»?[29] ¿No le atemorizaría la idea de que el fin del poder revolucionario y el comienzo del gobierno constitucional podía significar el fin de la «libertad pública»? ¿Iba a perderse el nuevo espacio público, después de que había irrumpido de modo súbito en su vida, intoxicando a todos ellos con la embriaguez de la acción, idéntica, hay que decirlo, a la embriaguez de la libertad?

Cualesquiera que puedan ser las respuestas a estas preguntas, la clara distinción de Robespierre entre libertad civil y libertad pública tiene un sentido semejante al empleo vago y conceptualmente ambiguo que tuvo en América el término «felicidad». Con anterioridad a ambas revoluciones, los

28. Tocqueville, *Ancien Régime*, capítulo 3.
29. En su discurso ante la Convención Nacional sobre «El principio del Gobierno revolucionario». *Vid. Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III. Para la traducción inglesa, he utilizado Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled*, Princeton, 1958.

hommes de lettres de uno y otro lado del Atlántico habían tratado de responder a la vieja pregunta «¿cuál es el fin del gobierno?» en función de las libertades civiles y de la libertad pública o, en otros términos, del bienestar del pueblo y de la felicidad pública. Bajo el impacto de la revolución, la pregunta era: ¿cuál es el fin de la revolución y del gobierno revolucionario?; tal cambio era natural, aunque sólo se produjo en Francia. A fin de comprender las respuestas dadas a esta nueva pregunta, conviene no olvidar el hecho de que los hombres de las revoluciones, preocupados como habían estado por el fenómeno de la tiranía -la cual despoja a sus súbditos de las libertades civiles y de la libertad pública, del bienestar privado y de la felicidad pública, tendiendo, por tanto a borrar la línea de demarcación entre ellas- fueron capaces de descubrir la sutileza de la distinción entre lo público y lo privado, entre intereses privados y bien común, únicamente durante el curso de las revoluciones, en cuyo transcurso entraron en conflicto los dos principios. Este conflicto fue idéntico en las Revoluciones americana y francesa, aunque se manifestó de forma diferente. Por lo que se refiere a la Revolución americana, se trataba de saber si el nuevo gobierno iba a constituir por sí mismo una esfera para la «felicidad pública» de sus ciudadanos, o si había sido concebido únicamente para servir y garantizar, de modo más eficaz que el antiguo régimen, la búsqueda de la felicidad privada. Por lo que se refiere a la Revolución francesa, se trataba de saber si el propósito del gobierno revolucionario consiste en el establecimiento de un «gobierno constitucional» que pusiera fin al reinado de la libertad pública mediante una garantía de los derechos y libertades civiles, o si había que proclamar una Revolución permanente en nombre de la «libertad pública». La garantía de las libertades civiles y de la búsqueda de la felicidad privada había sido considerada durante mucho tiempo esencial en todos los gobiernos no tiránicos, es decir en los gobiernos limitados por el Derecho. Si no hay otra cosa

en juego, entonces deben considerarse como simples accidentes los cambios revolucionarios de gobierno la abolición de la monarquía y el establecimiento de la república, provocados únicamente por la terquedad de los regímenes anteriores. Si hubiera sido éste el caso, la respuesta debería haber sido la reforma, no la revolución; no el cambio de gobierno, sino simplemente el cambio de un mal gobernante por otro mejor.

Es un hecho incontestable que los comienzos más bien modestos de ambas revoluciones nos sugieren que lo único en que se pensaba originalmente era en una reforma en la línea de las monarquías constitucionales, y ello pese a que las experiencias del pueblo americano en la esfera de la «felicidad pública» debieron de ser muy anteriores a sus conflictos con Inglaterra. Lo importante, sin embargo, es que ambas revoluciones muy rápidamente se vieron impulsadas a insistir en el establecimiento de gobiernos republicanos y esta insistencia, junto al nuevo y violento antagonismo entre monárquicos y republicanos, surgió del propio seno de las revoluciones. En cualquier caso, los hombres de las revoluciones se habían familiarizado con la «felicidad pública», y el impacto de esta experiencia había sido lo suficientemente intenso como para hacerles preferir en cualquier situación -pues desgraciadamente la alternativa se les presentó en tales términos- la libertad pública a las libertades civiles o, dicho de otro modo, la felicidad pública al bienestar privado. Tras las teorías de Robespierre, que anunciaban la Revolución permanente, se puede adivinar la incómoda, inquietante y turbadora cuestión que iba a perturbar a casi todos los revolucionarios posteriores dignos de este nombre: si el fin de la Revolución y la institución de un gobierno constitucional significaban el fin de la felicidad pública, en ese caso ¿se podía desear que la Revolución se consumase?

Es posible que Robespierre habría visto confirmados sus temores si hubiera vivido lo bastante como para observar el

desarrollo del nuevo gobierno de los Estados Unidos, país donde la Revolución nunca amenazó seriamente los derechos civiles, debido a lo cual tuvo éxito allí donde precisamente la Revolución francesa fracasó (es decir, en la tarea de fundación), y donde, por otra parte -lo cual es aún más importante para nosotros-, los fundadores llegaron a ser gobernantes, de tal modo que el final de la Revolución no significó el fin de su «felicidad pública». En efecto, el acento se trasladó inmediatamente del contenido de la Constitución, esto es, de la creación y el reparto del poder y de la creación de una nueva esfera en la que, según la expresión de Madison, «la ambición sería frenada por la ambición»[30] -se trata, desde luego, de la ambición de superación y de ser «importante», no de la ambición de realizar una buena carrera-, a la Declaración de Derechos, que contenía los frenos constitucionales necesarios sobre el gobierno; el acento se trasladó, en otras palabras, de la libertad pública a la libertad civil, o de una participación en los asuntos públicos en nombre de la felicidad pública a una garantía de que la búsqueda de felicidad privada sería protegida y promovida por el poder público. La nueva fórmula de Jefferson -tan curiosamente equívoca en sus comienzos, ya que hacía recordar tanto la fórmula de las proclamas reales, con su insistencia en el bienestar privado de las personas (lo cual implicaba su exclusión de los asuntos públicos), como la expresión prerrevolucionaria de la «felicidad pública»- se vio despojada casi inmediatamente de su doble significado y fue entendida como el derecho de los ciudadanos a procurar sus intereses personales y, por tanto, a actuar de acuerdo con las normas del propio interés privado. Estas normas, tanto si brotan de los deseos oscuros

30. El hecho de que estas palabras de Madison sean un eco de la idea sustentada por John Adams sobre el papel que «la pasión por la distinción» debe desempeñar en un cuerpo político no es más que un índice del amplio campo de acuerdo existente entre los Padres Fundadores.

del corazón como si lo hacen de las necesidades oscuras del hogar, nunca se han caracterizado por ser «ilustradas».

A fin de comprender lo que ocurrió en América, quizá nos baste con recordar el ultraje del que se sintió víctima Crèvecoeur, el gran admirador de la igualdad prerrevolucionaria americana cuando vio su felicidad privada de granjero interrumpida por el estallido de la guerra y la revolución; eran los «demonios» que habían sido «desencadenados contra nosotros» por «aquellos grandes personajes que se han elevado tanto sobre el nivel del hombre común» que se preocupaban más por la independencia y la fundación de la república que por los intereses de los granjeros y de los padres de familia[31]. Este conflicto entre intereses privados y asuntos públicos desempeñó un enorme papel en ambas revoluciones, y se puede afirmar, en términos generales, que los hombres de las revoluciones fueron aquellos que, movidos más por su amor auténtico a la libertad y a la felicidad públicas que por cualquier idealismo suicida, pensaron y actuaron firmemente en nombre de los asuntos públicos. En América, donde, al principio, la existencia del país había dependido de una contienda de principios y donde el pueblo se había rebelado contra medidas cuyo significado económico era insignificante, la Constitución fue ratificada incluso por aquellos que, siendo deudores de los comerciantes británicos –a quienes la Constitución había abierto los tribunales federales–, tenían mucho que perder desde el punto de vista de sus intereses privados, lo cual nos indica que los fundadores tuvieron a la mayoría del pueblo de su lado, al menos durante la guerra y la Revolución[32]. No obstante, durante este período

31. Véase la carta XII («Distresses of a Frontier Man») en *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton paperback ed., 1957.

32. La disposición hacia la arbitrariedad, la violencia y la anarquía era tan intensa en América como en los demás países coloniales. Piénsese en la famosa historia que John Adams cuenta en su autobiografía (*Works*, vol. II, pp. 420-421): encontró un hombre, un «jockey [...] que andaba

se puede ver claramente cómo, desde el comienzo al fin, el anhelo de Jefferson por un lugar para la felicidad pública y la pasión de John Adams por la «emulación», su *spectemur agendo* -«que se nos permita ser vistos en la acción», que se nos permita tener un espacio donde podamos ser vistos y actuar- entró en conflicto con los deseos egoístas y esencialmente antipolíticos de verse eximidos de las cargas y deberes públicos, de establecer un mecanismo de administración pública mediante el cual los hombres pudiesen controlar a sus gobernantes y seguir gozando de las ventajas del gobierno monárquico, de ser «gobernados sin que ellos tuvieran que intervenir», de no tener «que perder su tiempo en la supervisión o elección de los funcionarios públicos o en la puesta en vigor de las leyes», de tal forma que «su atención pueda dedicarse enteramente a sus intereses personales»[33].

Los resultados de la Revolución americana, a diferencia de las intenciones iniciales, siempre han sido ambiguos, sin que nunca haya sido resuelto el problema de si el fin del gobierno

siempre en pleitos y que había sido llevado ante los tribunales en múltiples ocasiones. Tan pronto como me vio, se acercó y, sin más saludos, me dijo: "Oh, Mr. Adams, cuántas cosas han hecho ustedes y sus colegas por nosotros. Nunca podremos agradecérselo bastante. Ahora no hay ningún tribunal de justicia en las provincias y espero que siempre será así" [...] Y yo me pregunté: ¿Es por esto por lo que yo he luchado? [...] ¿Hay hombres que piensan así? ¿Cuántos como éste habrá en el país? Supongo que la mitad de la nación, puesto que la mitad, si no más, son deudores y siempre han sido éstos los sentimientos de los deudores en todas partes. Si el poder del país cayese en sus manos, y hay peligro de que así ocurra, ¿de qué habrá servido que hayamos gastado nuestro tiempo, nuestra salud y tantas otras cosas? Tendremos que preservarnos contra este espíritu y estos principios, o tendremos que arrepentirnos de nuestra conducta». Esta historia ocurrió en 1775 y lo que importa es que este espíritu y estos principios desaparecieron como consecuencia de la guerra y la revolución, siendo la mejor prueba del éxito logrado la ratificación de la Constitución por los deudores.

33. Véase «On the Advantages of a Monarchy» en James Fenimore Cooper, *The American Democrat* (1838).

es la prosperidad o la libertad. Junto a aquellos que llegaron al nuevo continente en busca de un nuevo mundo o, por decirlo más exactamente, con el fin de construir un nuevo mundo sobre el continente recién descubierto, siempre hubo otros que sólo esperaban un nuevo «modo de vida». No es extraño que el número de éstos excediera al de los primeros; por lo que respecta al siglo XVIII, el factor decisivo quizá fuese que «tras la Gloriosa Revolución, cesó la emigración a América de importantes elementos ingleses»[34]. En el lenguaje de los fundadores, la cuestión era si «el objetivo supremo» era el «bienestar real de la gran mayoría del pueblo»[35], la mayor felicidad posible para el mayor número, o si, más bien, «el propósito principal del gobierno [era] regular [la pasión de superación y de ser visto], la cual, a su vez, se convierte en uno de los principales instrumentos de gobierno»[36]. Esta disyuntiva entre libertad y prosperidad, como vemos hoy, no era un problema de fácil solución para los fundadores americanos ni para los revolucionarios franceses, lo cual no quiere decir que no lo tuvieran en cuenta. Siempre ha habido no sólo una diferencia, sino un antagonismo, entre quienes, según palabras de Tocqueville, «parecen amar la libertad, pero en realidad sólo odian a sus amos» y aquellos otros que saben que «qui cherche daos la liberté autre chose qu'elle même est fait pour servir»[37].

A fin de mostrar en qué medida el carácter equívoco de las revoluciones fue consecuencia de una ambigüedad presente en la mente de los hombres que hicieron las revoluciones, no tenemos más que fijarnos en las extrañas fórmulas contradictorias con que Robespierre enunció los «Principios del Gobierno revolucionario». Comenzaba por definir el propó-

34. Edward S. Corwin en *Harvard Law Review*, vol. 42, p. 395.
35. Así Madison en *The Federalist*, núm. 45.
36. Según la expresión de John Adams en «Discourses on Dávila», *Works*, 1851, vol. VI, p. 233.
37. *Ancien Régime*, loc. cit.

sito del gobierno constitucional como la preservación de la república que el gobierno revolucionario había fundado a fin de establecer la libertad pública. Sin embargo, tan pronto había definido el propósito principal del gobierno constitucional como la «preservación de la libertad pública», daba marcha atrás, por así decir, y se corregía a sí mismo: «Bajo el imperio de la Constitución, basta con proteger a los individuos contra los abusos del poder público»[38]. En esta segunda frase, el poder es todavía público y reside en manos del gobierno, pero el individuo aparece ahora como indefenso y debe ser protegido contra él. Por otra parte, la libertad ha cambiado de lugar; ya no reside en la esfera pública, sino en la vida privada de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público. Libertad y poder se han separado, con lo cual ha comenzado a tener sentido la funesta ecuación de poder y violencia, de política y gobierno y de gobierno y mal necesario.

Se podrían obtener ejemplos semejantes, aunque no tan sucintos, en las obras de autores americanos, lo cual equivale a afirmar que la cuestión social también interfirió en el curso de la Revolución americana de forma tan acusada, aunque menos dramática, que el de la Revolución francesa. No obstante, existen diferencias profundas. Debido a que el país nunca se vio abrumado por la pobreza, fue más «la pasión fatal por las riquezas llovidas del cielo» que la necesidad la que se interpuso en el camino de los fundadores de la república. Esta forma peculiar de buscar la felicidad que, según palabras del juez Pendleton, ha tendido siempre a «extinguir todo sentimiento de deber moral o político»[39], se mantuvo latente el tiempo suficiente para echar los cimientos y levantar el nuevo edificio (aunque no lo suficiente para cambiar el espíritu

38. Véase nota 29.
39. En Niles, *Principles and Acts of the Revolution*, Baltimore, 1822, p. 404.

de sus moradores). El resultado, a diferencia de lo que ocurrió en Europa, ha sido que las ideas revolucionarias de felicidad *pública* y de libertad *política* no han desaparecido nunca por completo de la escena americana; han llegado a ser parte integrante de la misma estructura del cuerpo político de la república. Sólo el futuro puede decirnos si esta estructura se asienta sobre cimientos de granito capaces de resistir los caprichos de una sociedad dedicada a la abundancia y al consumo, o si cederá bajo la presión de la riqueza, de igual modo que las comunidades europeas han cedido bajo la presión de la miseria y la desgracia. Hoy en día hay tantos signos que justifican la esperanza como otros que inspiran temor.

Por lo que a nosotros nos interesa, lo importante es que América siempre ha sido, para bien o para mal, una empresa europea. No sólo la Revolución americana, sino todo lo que ocurrió antes y después «fue un suceso dentro del cuadro total de la civilización atlántica»[40]. De este modo, al igual que la conquista de la pobreza en América tuvo profundas repercusiones en Europa, el hecho de que la miseria siguiese siendo durante largo tiempo la condición de las clases inferiores europeas ha sido también de enorme trascendencia para la historia americana posterior a la Revolución. La fundación de la libertad había ido precedida de la liberación de la pobreza, puesto que la temprana prosperidad prerrevolucionaria –adquirida siglo antes de que la emigración masiva de los últimos años del siglo XIX y primeros del XX llevase cada año a las costas americanas cientos de miles y aun millones de europeos pertenecientes a las clases más pobres– fue, al menos parcialmente, resultado de un esfuerzo deliberado y concreto hacia la liberación de la pobreza como no se había realizado nunca en los países del Viejo Mundo. Este esfuerzo, esta temprana resolución para vencer la miseria aparen-

40. Véase Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, 1959, p. 210.

temente sempiterna de la humanidad, constituye, sin duda, uno de los mayores logros de la historia de Occidente y de la historia de la humanidad. La dificultad estribaba en que la lucha para abolir la pobreza, bajo la presión de una incesante emigración masiva de Europa, fue cayendo paulatinamente bajo la influencia de los mismos pobres y, en consecuencia, bajo la influencia de los ideales que había inspirado la pobreza, distintos de los principios que habían inspirado la fundación de la libertad.

En efecto, la abundancia y el consumo ilimitado son los ideales de los pobres; son el espejismo en el desierto de la miseria. En este sentido, abundancia y miseria son sólo dos caras de la misma moneda; los lazos de la necesidad no necesitan ser de hierro, pueden ser de seda. Siempre se han considerado incompatibles libertad y lujo, y la opinión moderna que tiende a echar la culpa de la insistencia con que los Padres Fundadores elogiaron la frugalidad y la «sencillez de costumbres» (Jefferson) a un desprecio puritano por los encantos del mundo, revela más una incapacidad para comprender la libertad que una ausencia de prejuicios. En efecto, la «pasión fatal por las riquezas llovidas del cielo» nunca fue el vicio de hombres sensibles, sino el sueño de los pobres; y si ha prevalecido en América, casi desde el comienzo de su colonización, se ha debido a que el país era, incluso en el siglo XVIII, no sólo «el país de la libertad, el asiento de la virtud, el asilo de los oprimidos», sino también la tierra prometida de quienes habían vivido en unas condiciones que difícilmente podían haberles preparado para entender ni la libertad ni la virtud. También es la pobreza europea la que ha tomado su desquite en los estragos con que la prosperidad y la sociedad de masas americanas amenazan crecientemente toda la esfera política. El deseo oculto de los pobres no es «a cada uno según sus necesidades», sino «a cada uno según sus deseos». Aunque es cierto que la libertad sólo puede llegar a quienes tienen cubiertas sus necesidades, también es cierto

que nunca la lograrán aquellos que están resueltos a vivir de acuerdo con sus deseos. El sueño americano, como lo entendieron los siglos XIX y XX bajo el impacto de la inmigración masiva, no fue el sueño de la Revolución americana –la fundación de la libertad– ni el de la Revolución francesa: la liberación del hombre; se trató desgraciadamente del sueño de una «tierra prometida» donde abundasen la leche y la miel. El hecho de que el progreso de la tecnología moderna fuese capaz de realizar tan pronto este sueño más allá de toda esperanza, tuvo el efecto de confirmar a los soñadores que habían venido realmente a vivir en el mejor de los mundos posibles.

En conclusión, no puede negarse que Crèvecoeur tenía razón cuando predijo que el «hombre predominará sobre la ciudad no [que] sus máximas políticas se esfumarán», que aquellos que afirman con toda seriedad «la felicidad de mi familia es el único objetivo de mis deseos» serán aplaudidos por casi todo el mundo cuando, en nombre de la democracia, desahoguen su rabia contra «los grandes personajes que se han elevado tanto sobre el nivel del hombre común» que sus aspiraciones trascienden su felicidad privada, o cuando, en nombre del «hombre común» y de cierta confusa idea de liberalismo, denuncien la virtud pública, que no es la del granjero precisamente, como simple ambición, y a aquellos a quienes deben su libertad como «aristócratas», a quienes (como en el caso del pobre John Adams) imaginan poseídos por una «vanidad colosal»[41]. La conversión del ciudadano de las revoluciones en el individuo privado de la sociedad del siglo XIX ha sido descrita frecuentemente, generalmente en

41. Tal fue el veredicto de Parrington. Existe, sin embargo, un excelente ensayo de Clinton Rossiter: «The Legacy of John Adams» (*Yale Review*, 1957) que, escrito con penetración y amor por el hombre, rinde justicia a esta extraña figura de la Revolución. «En la esfera de las ideas políticas, no tuvo ningún maestro –e incluso ninguno que se le igualase– entre los Padres Fundadores».

función de la Revolución francesa, que hablaba de *citoyens* y *bourgeois*. A un nivel más erudito, podemos considerar esta desaparición del «gusto por la libertad política» como la retirada del individuo a una «esfera íntima de la conciencia» donde encuentra la única «región apropiada para la libertad humana»; desde esta región, como desde una fortaleza derrumbada, el individuo, habiendo predominado sobre el ciudadano, se defenderá entonces contra una sociedad que, a su vez, «predomina sobre la individualidad»[42]. Fue este proceso, más que las revoluciones, el que determinó la fisonomía del siglo XIX como, en parte, aún determina la de nuestro siglo.

42. John Stuart Mill: *On Liberty* (1859).

4. Fundación (I): *Constitutio libertatis*

1

Los hechos que, en último término, determinaron que el movimiento por la restauración, por la reconquista de las libertades y derechos antiguos desembocase en una revolución a ambos lados del Atlántico fueron la existencia, en el Viejo Mundo, de hombres que soñaban con la libertad pública y de otros, en el Nuevo Mundo que habían saboreado la felicidad pública. Independientemente de lo mucho que les separase, para bien o para mal, acontecimientos y circunstancias diversas, los americanos todavía habrían estado de acuerdo con Robespierre sobre el propósito último de la revolución, la constitución de la libertad, y sobre la función real del gobierno revolucionario, la fundación de una república. Posiblemente fue a la inversa, y Robespierre había sido influido por el curso de la Revolución americana cuando formuló sus famosos «Principios del Gobierno revolucionario». En América, la insurrección armada de las colonias y la Declaración de Independencia fue seguida por una pasión espontánea de constitucionalismo en las trece colonias –como si, según la expresión de John Adams, «trece campanas hubiesen sonado

a la vez»–, de tal forma que no se produjo ninguna brecha, ningún vacío, apenas un compás de espera, entre la guerra de liberación, la lucha por la independencia, que era la condición para la libertad, y la constitución de los nuevos Estados. Aunque es cierto que «el primer acto del gran drama», la «reciente guerra americana» terminó antes de que hubiera finalizado la Revolución americana[1], también es cierto que estas dos etapas totalmente diferentes del proceso revolucionario se iniciaron casi a la vez y siguieron desarrollándose paralelamente a través de los años de guerra.

Apenas puede exagerarse la importancia de este desarrollo. El milagro que salvó a la Revolución americana, si lo hubo, no fue la posesión, por parte de los colonos, de la suficiente fuerza y poder para ganar una guerra contra Inglaterra, sino el hecho de que esta victoria no terminase «en una multiplicación de repúblicas, crímenes y calamidades [...]; hasta que, al fin, las exhaustas Provincias [hubieran] caído en la esclavitud bajo el yugo de algún conquistador afortunado»[2] como, con mucha razón, había temido John Dickinson. En realidad, éste es el destino de las rebeliones cuando no van seguidas de una revolución, y por tanto de la mayor par-

1. No hay nada que haya perjudicado tanto la comprensión de la revolución como suponer que el proceso revolucionario ha concluido cuando se ha logrado la liberación y han terminado el desorden y la violencia inherentes a toda guerra de independencia. La idea no es nueva. En 1787, Benjamín Rush se quejaba ya de «que es corriente confundir *Revolución americana* con la reciente *guerra americana*. La guerra americana ha terminado, lo cual no ocurre, ni mucho menos, con la Revolución americana. Por el contrario, sólo ha concluido el primer acto del gran drama. Aún nos queda establecer y perfeccionar nuestras formas nuevas de gobierno». (En Niles: *Principles and Acts of the Revolution*, Baltimore, 1822, p. 402.) Añadamos por nuestra parte que es igualmente corriente confundir la empresa de liberación con la fundación de la libertad.
2. Estos temores fueron expresados en 1765, en una carta a William Pitt en la que Dickinson había proclamado su confianza en la victoria de las colonias contra Inglaterra. Véase Edmond S. Morgan: *The Birth of the Republic, 1763-1789*, Chicago, 1956, p. 136.

te de las llamadas revoluciones. No obstante, en tanto que el fin de la revolución es el establecimiento de la libertad, el experto en política sabrá, al menos, evitar el escollo en que tropiezan los historiadores, quienes tienden a acentuar la etapa inicial y violenta de la rebelión y la liberación, la insurrección contra la tiranía, en detrimento de la segunda etapa, más tranquila, de la revolución y la constitución, debido a que en la primera parecen estar contenidos todos los aspectos dramáticos de su historia y quizá, también, debido a que el tumulto de la liberación ha significado muchas veces la derrota de la revolución. Tal tentación, en la que incurre el historiador debido a que es sobre todo un narrador, va unida a la teoría, mucho más perjudicial, según la cual las constituciones y la fiebre constitucionalista, lejos de ser expresión del verdadero espíritu revolucionario del país, en realidad se debieron a las fuerzas reaccionarias y significaron la derrota de la revolución o su paralización, de tal forma que –en buena lógica– la Constitución de los Estados Unidos, la culminación de este proceso revolucionario, es concebida como el resultado real de la contrarrevolución. El error fundamental de esta teoría es que no distingue entre liberación y libertad; no hay nada más inútil que la rebelión y la liberación, cuando no van seguidas de la constitución de la libertad recién conquistada. En efecto, «ni la moral, ni la riqueza, ni la disciplina de los ejércitos, ni el conjunto de todas estas cosas, se logrará sin una constitución» (John Adams).

Aun cuando resistamos la tentación de identificar la revolución con la lucha por la liberación, en vez de identificarla con la fundación de la libertad, aún tenemos por delante otra dificultad, más grave para nosotros; consiste en que las nuevas constituciones revolucionarias tienen muy poco, en su forma y en su contenido, de nuevas y, menos aún, de revolucionarias. La idea de gobierno constitucional no es, desde luego, en ningún sentido revolucionaria en su contenido o en su origen; no significa otra cosa que un gobierno limitado

por el Derecho y la salvaguardia de las libertades civiles mediante garantías constitucionales, según las enumeraban las diversas declaraciones de derechos que fueron incorporados en las nuevas constituciones y que se consideran a menudo como su parte más importante; no fueron concebidos para instituir los nuevos poderes revolucionarios del pueblo, sino, por el contrario, se creyeron necesarios para limitar el poder del gobierno, incluso en los cuerpos políticos de nueva fundación. Una declaración de derechos, como observó Jefferson, era «aquello que podía hacer el pueblo contra cualquier gobierno del mundo, general o particular, y aquello que ningún gobierno debía denegar o dar de lado»[3].

En otras palabras, el gobierno constitucional era entonces, como lo es todavía hoy, limitado, en el sentido en el que el siglo XVIII hablaba de una «monarquía limitada», es decir, limitada en su poder en virtud de las leyes. Las libertades civiles, al igual que el bienestar privado, caen dentro de la esfera del gobierno limitado, y su salvaguardia no depende de la forma de gobierno. Sólo la tiranía que, según la teoría política, es una forma bastarda de gobierno, suprime el gobierno constitucional, es decir, el gobierno legítimo. Sin embargo, las libertades que el gobierno constitucional garantiza tienen todas un carácter negativo, incluido el derecho de representación para el establecimiento de nuevos impuestos, que se convirtió más tarde en el derecho al voto; no son ciertamente «poderes en sí mismos, sino simplemente una exención de los abusos del poder»[4]; no pretenden una participación en el

3. En una carta a James Madison, de 20 de diciembre de 1787.

4. No suele reconocerse, pese a no carecer de importancia, que «el poder –según la expresión de Woodrow Wilson– es algo positivo, en tanto que el control es algo negativo» y que «designar a ambas cosas con el mismo vocablo no es más que empobrecer el lenguaje, haciendo que una misma palabra tenga varios significados». *(An Old Master and Other Political Essays,* 1893, p. 91.) Esta confusión entre el poder para la acción y el derecho a controlar los «órganos de iniciativa» es de naturaleza se-

gobierno, sino una salvaguardia contra éste. No tiene gran importancia para nosotros que hagamos derivar este constitucionalismo de la Carta Magna y, a través de ella, de los derechos, privilegios y pactos feudales concluidos entre el poder real y los estamentos del reino, o que, por el contrario, aceptemos la tesis de que «no encontramos el constitucionalismo moderno hasta que ha existido un gobierno central eficaz»[5]. Si lo único que había estado en juego en las revoluciones hubiera sido esta clase de constitucionalismo, en tal caso las revoluciones habrían sido fieles a sus orígenes modestos, cuando era posible concebirlas como intentos para restaurar las libertades «antiguas»; lo cierto es que no fue éste el caso.

Existe otra razón, quizá más poderosa, que nos impide percibir el elemento auténticamente revolucionario implícito en el proceso constitucional. Si nos dejamos guiar no por las revoluciones del siglo XVIII, sino por la serie de rebeliones que las sucedieron a lo largo de los siglos XIX y XX, se nos planteará la alternativa entre revoluciones permanentes, que ni concluyen ni realizan su objetivo, el establecimiento de la libertad, y aquellas otras en las que, como consecuencia de la insurrección revolucionaria, termina por cristalizar algún tipo de nuevo gobierno constitucional que garantiza un número razonable de libertades civiles y merece ser llamado, ya se trate de una monarquía o de una república, «gobierno limitado». La primera de estas alternativas es, sin duda, apli-

mejante a la ya citada confusión entre liberación y libertad. La cita que aparece en el texto procede de James Fenimore Cooper: *The American Democrat* (1838).

5. La última es la posición de Carl Joachim Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, ed. revisada, 1950. Para la otra interpretación –que «las cláusulas de nuestras constituciones americanas son [...] simples copias de los XXXIX artículos de la Carta Magna»–, véase: Charles E. Shattuck: «The Meaning of the Term 'Liberty' in the Federal and State Constitutions», *Harvard Law Review*, 1891.

cable a las Revoluciones rusa o china, donde quienes ocupan el poder no sólo reconocen el hecho, sino que se jactan de haber mantenido indefinidamente un gobierno revolucionario; la segunda alternativa es aplicable a las insurrecciones revolucionarias que arrasaron a casi todos los países europeos después de la Segunda Guerra Mundial. En estos casos, las constituciones no fueron, de ningún modo, consecuencia de la revolución; por el contrario, fueron impuestas tras haber fracasado una revolución y fueron, al menos para el pueblo a las que estaban destinadas, el símbolo de su derrota, no de su victoria. En general, fueron elaboradas por expertos, aunque no en el sentido en que Gladstone había denominado a la Constitución americana «el trabajo más maravilloso que había sido redactado en todos los tiempos por la inteligencia y la voluntad del hombre», sino, más bien, en el sentido en el que Arthur Young, ya en 1792, creía que los franceses habían adoptado la «nueva palabra», la cual «usan como si la constitución fuese un pastel cocinado según una receta»[6]. Su propósito era hacer frente a la oleada revolucionaria y, si sirvieron también para limitar el poder, se trató tanto del poder del gobierno como del poder revolucionario del pueblo, cuya manifestación había precedido a su establecimiento.

Una de las dificultades, y quizá no la menor, que se presenta en la discusión de estos temas es meramente verbal. Evidentemente la palabra «constitución» es equívoca, por-

6. Citado por Charles Howard McIlwain: *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Ithaca, 1940. Quienes deseen considerar este problema desde una perspectiva histórica deben recordar el destino de la Constitución de Locke para Carolina, quizá la primera constitución redactada por un experto y ofrecida después a un pueblo. El veredicto formulado por William C. Morey –«fue creada de la nada y pronto cayó en la nada»– es aplicable a la mayor parte de ellas («The Genesis of a Written Constitution», en *American Academy of Politics and Social Science*, «Annals» I, abril 1891).

que significa tanto el acto constituyente como la ley o normas de gobierno que son «constituidas», estén incorporadas en documentos escritos o, como en el caso de la constitución británica, contenidas en instituciones, costumbres o precedentes. Es completamente imposible llamar con el mismo nombre y esperar los mismos resultados de aquellas «constituciones» que un gobierno no revolucionario adopta a causa de que el pueblo y su revolución han sido incapaces de constituir su propio gobierno y aquellas otras «constituciones» que «procedían –según la expresión de Gladstone– del despliegue de la historia» de una nación o eran resultado del designio consciente de todo un pueblo para fundar un nuevo cuerpo político. Tanto la distinción como la confusión están presentes en la famosa definición del vocablo que dio Thomas Paine, una definición en la que resumió y demostró todo lo que la fiebre constitucionalista americana le habían enseñado: «Una constitución no es el acto de un gobierno, sino de un pueblo que constituye un gobierno»[7]. Por eso, hubo necesidad, en Francia y en Estados Unidos, de convocar asambleas constituyentes y convenciones especiales cuya única tarea consistía en redactar un proyecto de constitución; por eso, también, hubo necesidad de defender el proyecto elaborado y de someterlo al pueblo, así como de debatir, párrafo por párrafo, todos los artículos de la Confederación, en las asambleas municipales y, posteriormente, los artículos de la Constitución en los congresos de los Estados. Lo importante no fue que se encomendase a los congresos provinciales de las trece colonias la tarea de establecer gobiernos estatales con poderes adecuada y suficientemente limitados, sino que los constituyentes se identificaran con el

7. O, dicho de un modo algo diferente: «Una constitución es algo que *precede* a un gobierno, y un gobierno es sólo la criatura de una constitución». Ambas frases aparecen en la segunda parte de *The Rights of Man*.

principio de «que el pueblo debía dotar al gobierno de una constitución y no a la inversa»[8].

Si echamos una ojeada al destino que han corrido los gobiernos constitucionales en los países no anglosajones, o que escapan a su esfera de influencia, estaremos en condiciones de comprender la enorme diferencia de poder y autoridad que existe entre una constitución impuesta por el gobierno sobre el pueblo y la constitución mediante la cual un pueblo constituye su propio gobierno. Todas las constituciones que fueron obra de expertos en los países europeos tras la Primera Guerra Mundial se basaron en buena medida en el modelo de la Constitución americana y, consideradas en sí mismas, no hay razón para que hubieran funcionado muy bien. Sin embargo, lo cierto es que siempre han suscitado una gran desconfianza en los respectivos pueblos, como también es cierto que, quince años después de la caída de los gobiernos monárquicos en el continente europeo, más de la mitad de Europa vivía bajo algún tipo de dictadura, en tanto que los gobiernos constitucionales restantes, con la notable excepción de los países escandinavos y de Suiza, adolecían de la

8. Según Morgan (ob. cit.), «la mayor parte de los Estados consintieron que sus congresos provinciales asumiesen la tarea de elaborar una constitución y ponerla en práctica. Al parecer, el pueblo de Massachusetts fue el primero en percibir el peligro que conllevaba este procedimiento [...] En consecuencia, se reunió una convención especial en 1870 y el pueblo estableció una constitución actuando con independencia del gobierno [...] Aunque ya era demasiado tarde para que los Estados hicieran uso de él, el nuevo método fue seguido, poco después, en la creación de un gobierno para los Estados Unidos» (p. 91). Incluso Forrest McDonald, quien afirma que las legislaturas estatales eran convenciones «ilusorias» y puramente ratificadoras, creadas debido a que «hubiera sido mucho más difícil la ratificación [...] si hubiera tenido que superar las maquinaciones [...] de las legislaturas», concede en una nota de pie de página: «Desde el punto de vista de la teoría jurídica, la ratificación por las legislaturas de los Estados no habría sido más eficaz que cualquier otra ley y podría ser revocada por una legislatura posterior». *Vid. We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago, 1958, p. 114.

misma falta de poder, autoridad y estabilidad que, ya entonces, eran rasgos característicos de la Tercera República francesa. En efecto, la falta de poder y la ausencia correlativa de autoridad han constituido la plaga de los gobiernos constitucionales, en casi todos los países europeos, desde la abolición de las monarquías absolutas; las catorce constituciones que se sucedieron en Francia entre 1789 y 1875, han determinado, aun antes del torrente de constituciones de nuestro siglo, que hasta la propia palabra «Constitución» llegase a ser motivo de burla. Debemos recordar, en fin, que los períodos de gobierno constitucional fueron conocidos como la época del «sistema» (en Alemania, tras la Primera Guerra Mundial y, en Francia, tras la Segunda), una palabra mediante la cual el pueblo se refería a una situación en la que la legalidad se vio sumergida en un sistema de complicidades inmorales para las que toda persona honorable encontraba excusas ya que parecía inútil rebelarse contra el sistema. En suma, y según las palabras de John Adams, «una Constitución es una norma, un pilar y un vínculo cuando es comprendida, aprobada y respetada, pero cuando falta esta armonía y lealtad puede convertirse en un globo cautivo que flota en el aire»[9].

Es obvia la diferencia existente entre la constitución que es resultado de un acto del gobierno y la constitución mediante la cual el pueblo constituye un gobierno. Debemos añadir aún otra diferencia que, aunque estrechamente unida a la anterior, es más difícil de percibir. Si había algo de común entre los autores de las constituciones de los siglos XIX y XX y sus antecesores americanos del siglo XVIII era una desconfianza frente al poder en cuanto tal y esta desconfianza fue quizá más pronunciada en el Nuevo Mundo de lo que nunca había sido en los países europeos. Que el hombre es por propia naturaleza «indigno de que se le confíe un poder ilimita-

9. Cit. por Zoltan Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge, Mass., 1952, p. 221.

do», que quienes manejan el poder tienden a transformarse en «animales voraces de presa», que el gobierno es necesario a fin de refrenar al hombre y de poner límites a su sed de poder y que, por consiguiente, es (según afirmó Madison) «un reflejo de la naturaleza humana», todas estas consideraciones fueron para el siglo XVIII en no menor medida que para el XIX, lugares comunes y estaban profundamente enraizados en el espíritu de los Padres fundadores. Todo esto constituye el telón de fondo de las declaraciones de derechos, y configuró la convicción general de que era absolutamente necesario un gobierno constitucional, en el sentido de un gobierno limitado; sin embargo, todo ello no fue decisivo para la historia constitucional americana. El temor que sentían los Padres fundadores ante un excesivo poder del gobierno estuvo equilibrado por su afinada conciencia acerca de los enormes peligros que podían surgir del seno de la sociedad para los derechos y libertades del ciudadano. Por ello, según Madison, «es de suma importancia en una república, no sólo mantener a la sociedad a salvo de la opresión de sus gobernantes, sino mantener a cada sector de la sociedad a salvo de las injusticias de los restantes», conservar a salvo «los derechos de los individuos o de la minoría [...] frente a las cábalas de intereses de la mayoría»[10]. Aunque no hubiera habido otro motivo, lo anterior exigía la constitución de un poder público, gubernamental, cuya razón de ser nunca podía derivarse de algo que es simplemente negativo, esto es, un gobierno constitucional limitado, aunque los autores de constituciones y los constitucionalistas europeos lo consideraran como la quintaesencia de las virtudes de la Constitución americana. Lo que ellos admiraban, y no les faltaba razón desde el punto de vista de la historia del continente, eran los beneficios que se derivaban de un «gobierno temperado» según se había desarrollado, en forma orgánica, a partir de la historia

10. Véase *The Federalist*, núm. 51.

de Inglaterra; debido a que todas las constituciones del Nuevo Mundo no sólo habían incorporado estos beneficios sino que, además, la mayor parte de ellas los interpretaron como derechos inalienables de todos los hombres, fueron incapaces de comprender, de una parte, la enorme y extraordinaria importancia de la fundación de una república y, de otra, que el contenido real de la Constitución no significaba en modo alguno la salvaguardia de las libertades civiles, sino el establecimiento de un sistema de poder enteramente nuevo.

En este sentido, la historia de la Revolución americana está expresada en un lenguaje claro y sin ambigüedades. Lo que preocupó a los fundadores no fue el constitucionalismo, en el sentido de gobierno «limitado», legítimo. Sobre este punto estaban en perfecto acuerdo, más allá de toda discusión; por eso, incluso en los días en que los sentimientos contra el rey y el parlamento ingleses eran más fuertes en el país, no dejaron de tener conciencia ni por un momento de que hacían frente a una «monarquía limitada», no a un príncipe absoluto. Cuando declararon su independencia de este gobierno, y abjuraron, más tarde, de su lealtad a la Corona, el problema principal que se les planteó no consistió en limitar el poder, sino en establecerlo, no en limitar el gobierno, sino en fundar uno nuevo. La fiebre constitucionalista que invadió al país inmediatamente después de la Declaración de Independencia impidió que se produjese un vacío en el poder, y el establecimiento de un nuevo poder no podía basarse en lo que siempre había sido esencialmente una negación al poder, es decir, las declaraciones de derechos.

La confusión reinante en torno a estos temas se ha debido al papel preponderante que desempeñó la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» durante el curso de la Revolución francesa, donde estos derechos no fueron entendidos como las limitaciones a que está sometido todo gobierno legítimo, sino, al contrario, como su propia fundación. Independientemente de que el principio «todos los

hombres han nacido iguales», cargado de sentido verdaderamente revolucionario en un país con una organización política y social feudal, no podía tener el mismo significado en el Nuevo Mundo, existe una diferencia aún más importante, que consiste en la forma absolutamente nueva en que se enumeran los derechos civiles, los cuales se proclamaban ahora solemnemente como derechos de todos los hombres, independientemente de quienes fueran o donde vivieran. Esta diferencia de acento cobró realidad cuando los americanos, aunque no dudaban que lo que reclamaban de Inglaterra eran «derechos de los ingleses», no pudieron seguir concibiéndolos como propiedad de «una nación por cuyas venas corre la sangre de la libertad» (Burke); la incesante llegada de inmigrantes que no eran de ascendencia inglesa o británica fue suficiente para recordarles: «Seas inglés, irlandés, alemán o sueco [...] tienes derecho a todas las libertades de los ingleses y a la libertad de esta Constitución»[11]. Lo que decían y proclamaban al hablar así era, en realidad, que aquellos derechos que hasta la fecha habían sido gozados únicamente por los ingleses debían ser gozados en el futuro por todos los hombres[12] (en otras palabras, todos los hombres debían vivir bajo un gobierno constitucional, «limitado»). La proclamación de los derechos humanos durante la Revolución francesa significó, por el contrario, casi literalmente, que todo hombre, en virtud del nacimiento, se había convertido

11. Son palabras escritas por un natural de Pennsylvania, y no hay que olvidar que «Pennsylvania era la colonia más cosmopolita, con tantos habitantes de ascendencia inglesa como de las restantes nacionalidades juntas». Véase Clinton Rossiter, *The First American Revolution,* Nueva York, 1956, pp. 20 y 228.

12. Hacia 1760, «James Otis contempló la posibilidad de transformar, dentro de la Constitución británica, los derechos atribuidos por el Common Law a los ingleses en derechos naturales del hombre, pero consideró también estos derechos naturales como limitaciones al poder del gobierno». William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought,* Princeton, 1930, p. 29.

en titular de ciertos derechos. Las consecuencias de este enfoque diverso son enormes, tanto en la práctica como en la teoría. La versión americana proclama, en realidad, la necesidad de gobiernos civilizados para toda la humanidad; la versión francesa, por el contrario, proclama la existencia de derechos con independencia y al margen del cuerpo político y llega a identificar estos pretendidos derechos, es decir, los derechos del hombre *qua* hombre, con los derechos de los ciudadanos. Por lo que a nosotros nos interesa, no nos parece necesario insistir en las perplejidades inherentes a la idea misma de derechos humanos, así como tampoco en la ineficacia lastimera de todas las declaraciones, proclamaciones o enumeraciones de derechos humanos que no fuesen incorporados inmediatamente en el Derecho positivo, en el Derecho del país, y aplicadas a quienes vivían en él. Lo malo de estos derechos ha sido siempre que no podían ser superiores a los de los nacionales y que eran invocados únicamente como último recurso por quienes habían perdido sus derechos normales de ciudadanía[13]. Únicamente debemos evitar que nuestras consideraciones incurran en el error fatal, sugerido por el curso de la Revolución francesa, de que la proclamación de los derechos humanos o la garantía de los derechos civiles pudieran convertirse en el propósito o contenido de la revolución.

El propósito de las constituciones estatales que precedieron a la Constitución de la Unión, tanto si habían sido elaboradas por los congresos provinciales o por las asambleas constitucionales (como en el caso de la de Massachusetts), era el de crear nuevos centros de poder, una vez que la Declaración de Independencia había abolido la autoridad y el poder de la Corona y del Parlamento. Al llevar a cabo esta tarea,

13. Acerca de las perplejidades históricas y conceptuales suscitadas por los Derechos del Hombre, véase una detallada discusión en mi libro, *Origins of Totalitarianism*, ed. revisada, Nueva York, 1958, pp. 290-302.

la creación de un nuevo poder, los fundadores y los hombres de la revolución sacaron a relucir todo el arsenal de lo que ellos llamaban su «ciencia política», puesto que la ciencia política tenía como objeto, según sus propias palabras, descubrir «las formas y combinaciones de poder de las repúblicas»[14]. Conscientes de su propia ignorancia sobre el tema, dirigieron su mirada a la historia y recopilaron con un cuidado exquisito, que rozaba lo pedantesco, todos los ejemplos, antiguos y modernos, reales o ficticios, de constituciones republicanas; a fin de vencer su ignorancia, no dirigieron su atención hacia las garantías de las libertades civiles –un tema sobre el que ellos sabían más que cualquier república anterior–, sino hacia la constitución del poder. A ello se debe también la enorme fascinación que sobre ellos ejerció Montesquieu, cuyo papel en la Revolución americana casi iguala la influencia de Rousseau sobre la Revolución francesa; en efecto, el tema principal de la gran obra de Montesquieu, que diez años antes del estallido de la Revolución era ya estudiada y citada como una autoridad sobre los temas del gobierno, era, sin duda, «la constitución de la libertad política»[15] pero, en este contexto, la palabra «constitución» ha perdido todo significado negativo, en cuanto limitación o negación del poder; significa, por el contrario, que el «gran templo de la libertad federal» debe basarse sobre la fundación y correcta distribución del poder. La constante invocación de Mon-

14. Estas palabras son de Benjamín Rush, según aparecen en Niles, ob. cit., p. 402.
15. De todos los «divinos escritos» del «gran Montesquieu», no hay texto que se cite más que la famosa frase sobre Inglaterra: «Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour object direct de sa constitution la liberté politique» (*Esprit des Lois*, XI, 5). Para la enorme influencia ejercida por Montesquieu sobre el curso de la Revolución americana, véase especialmente Paul Merril Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*, Baton Rouge, Lousiana, 1940, y Gilbert Chinard, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, Baltimore y París, 1926.

tesquieu en todos los debates constitucionales se debió precisamente a que este autor –el único a este respecto, entre las diversas fuentes donde los fundadores habían bebido su sabiduría política– había afirmado que poder y libertad se implicaban mutuamente, que, conceptualmente, la libertad política no reside en la voluntad sino en el poder y que, por consiguiente, la esfera política debe construirse y constituirse de tal modo que poder y libertad se combinen[16]. Montesquieu confirmaba lo que los fundadores, debido a la experiencia de las colonias, sabían ya, es decir, que la libertad era «un poder natural de hacer o no hacer lo que nos proponemos» y cuando leemos, en los documentos más antiguos de la época colonial, que los «diputados así elegidos deben tener *poder y libertad* de nombramiento, podemos darnos cuenta de lo natural que resultaba para esos hombres un empleo casi sinónimo de las dos palabras[17].

Es notorio que ninguna otra cuestión preocupó tanto en estos debates como el problema de la separación o el equilibrio de poderes, y es totalmente cierto que la idea de tal separación no fue un descubrimiento exclusivo de Montesquieu. En verdad, el concepto –lejos de ser producto de una concepción mecanicista newtoniana, como se ha sugerido recientemente– es muy antiguo; aparece, al menos de forma implícita, en la discusión tradicional de las formas mixtas de gobierno y puede demostrarse que procede de Aristóteles o, al menos, de Polibio, quien fue, quizá, el primero en tener

16. Montesquieu distingue entre libertad filosófica, que consiste en «el ejercicio de la voluntad» (*Esprit des Lois,* XII, 2) y libertad política, que consiste en *pouvoir faire ce que l'on doit vouloir (ibid.* XI, 3), donde el acento se coloca sobre la palabra *pouvoir.* El elemento del poder en la libertad política es evocado intensamente por el idioma francés, donde la misma palabra, *pouvoir* significa poder y «capacidad».
17. Véase Rossiter, ob. cit., p. 231, y «The Fundamental Orders of Connecticut» de 1639 en *Documents of American History,* ed. por Henry Steele Commager, Nueva York, 1949, 5.ª ed.

conciencia de algunas de las ventajas que se derivan de un sistema de frenos y de contrafrenos. Al parecer, Montesquieu desconocía esta tradición; se había inspirado en lo que consideraba como estructura singular de la constitución inglesa, sin que importe mucho, como tampoco importó en el siglo XVIII, que su interpretación fuese o no correcta. El descubrimiento de Montesquieu concernía, en realidad, a la naturaleza del poder, pero dicho descubrimiento está en tan abierta contradicción con todas las ideas recibidas acerca del tema que ha sido casi olvidado, a pesar de que la fundación de la república en América se inspiró en buena medida en él. El descubrimiento, contenido en una frase, apunta hacia el principio olvidado que sustenta toda la estructura de la separación de poderes: sólo «el poder contrarresta al poder», frase que debemos completar del siguiente modo: sin destruirlo, sin sustituir el poder por la impotencia[18]. En efecto, el

18. La frase completa (XI, 4) es: «Pour qu'on ne puisse abusar du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir». A una primera lectura, parece que, incluso en Montesquieu, esto significaría que el poder de las leyes debe frenar al poder de los hombres. Pero esta primera impresión es errónea, porque Montesquieu no habla de leyes en el sentido de normas y mandamientos impuestos, sino, que en el marco de la tradición romana, entiende por leyes *les rapports qui se trouvent entre [une raison primitive] et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres, entre eux* (I, 1). La ley, en otras palabras, es lo que pone en relación, de tal modo que la ley religiosa es la que pone en relación al hombre con Dios y la ley humana la que pone en relación a los hombres con sus semejantes. (Véase también el libro XXVI, donde los primeros párrafos de la obra reciben tratamiento detallado.) Sin ley divina no habría relación alguna entre Dios y los hombres, y sin ley humana el espacio entre los hombres sería un desierto o, más exactamente, sería un espacio sin relaciones. El poder se ejerce dentro de este dominio de los *rapports*, o legalidad, la no separación de poderes no es la negación de la legalidad, es la negación de la libertad. Según Montesquieu, se puede abusar del poder y permanecer dentro de los límites de la ley; la necesidad de limitación, *la vertu même a besoin de limites* (XI, 4), procede de la naturaleza del poder humano y no de un antagonismo entre ley y poder.

poder puede ser destruido por la violencia; es precisamente lo que ocurre en las tiranías, donde la violencia de uno destruye el poder de la mayoría, las cuales, por tanto, de acuerdo con la teoría de Montesquieu, son destruidas desde dentro; perecen porque engendran violencia en vez de poder. Ahora bien, el poder, contrariamente a lo que podríamos pensar, no puede ser contrarrestado, al menos de modo efectivo, mediante leyes, ya que el llamado poder que detenta el gobernante en el gobierno constitucional, limitado y legítimo, no es, en realidad, poder, sino violencia, es la fuerza multiplicada del único que ha monopolizado el poder de mayoría. Las leyes, por otra parte, se ven en peligro constante de ser abolidas por el poder de la mayoría, y debe notarse que, en un conflicto entre la ley y el poder, raras veces la victoria es para la ley. Aun suponiendo que la ley es capaz de contrarrestar al poder –y sobre esta presunción deben descansar todas las formas de gobierno verdaderamente democráticas, si no

La separación de poderes de Montesquieu ha sido atribuida frecuentemente, a causa de su estrecha conexión con la teoría de frenos y contrafrenos, al espíritu científico y newtoniano de la época. Sin embargo, nada era tan ajeno a Montesquieu como el espíritu de la ciencia moderna. Este espíritu, es cierto, está presente en James Harrington y en su «equilibrio de la propiedad», como también lo está en Hobbes; sin duda, esta terminología sacada del lenguaje científico conllevaba incluso entonces una gran dosis de verosimilitud; así, John Adams alaba la doctrina de Harrington por ser «tan infalible en política como iguales son en mecánica, acción y reacción». Sin embargo, hay motivos para suponer que fue precisamente el lenguaje político, no científico, de Montesquieu el que contribuyó enormemente a su influencia; en cualquier caso, fue con un espíritu no científico y no mecánico y, sin duda, bajo la influencia de Montesquieu por lo que Jefferson afirmó que «el gobierno por el que luchamos [...] no debe basarse únicamente en principios libres» (por los que entendía los principios del gobierno limitado), «sino por un gobierno cuyos poderes estén tan divididos y equilibrados entre los diversos cuerpos de la magistratura que ninguno pueda traspasar sus límites legales sin que sea limitado y frenado por los demás». *Notes on the State of Virginia*, cuestión XIII.

quieren degenerar en la peor y más arbitraria de las tiranías–, las limitaciones impuestas por la ley al poder sólo pueden traer como resultado una disminución de su potencia. La única forma de detener al poder y mantenerlo, no obstante, intacto es mediante el poder, de tal forma que el principio de la separación de poderes no sólo proporciona una garantía contra la monopolización del poder por una parte del gobierno, sino que realmente implanta, en el seno del gobierno, una especie de mecanismo que genera constantemente nuevo poder, sin que, no obstante, sea capaz de expandirse y crecer desmesuradamente en detrimento de los restantes centros o fuentes de poder. La famosa idea de Montesquieu, según la cual es incluso necesario limitar la virtud y de que es indeseable un exceso de razón, la formuló al analizar la naturaleza del poder[19]; para él, virtud y razón eran poderes y no meras facultades, de tal modo que su preservación y aumento tenían que estar sujetos a las mismas condiciones que determinan el aumento y preservación del poder. Cuando Montesquieu exigía su limitación, no expresaba naturalmente el deseo de que hubiera menos virtud y razón.

Frecuentemente se pasa por alto este aspecto de la cuestión, debido a que concebimos la división de poderes únicamente en el sentido de separación de las tres ramas del gobierno. El problema principal al que se enfrentaron los fundadores era, sin embargo, el de establecer una unión entre trece repúblicas «soberanas» y debidamente constituidas; su tarea consistía en la fundación de una «república confederada» que –en el lenguaje del tiempo, tomado de Montesquieu– reconciliara las ventajas de la monarquía para los asuntos exteriores con las de la república en la política interna[20]. En este esfuerzo constitu-

19. *Esprit des Lois*, XI, 4 y 6.
20. Así, James Wilson sostuvo que «una República federal [...] en cuanto especie de gobierno [...] asegura todas las ventajas internas de una república; al tiempo que mantiene la dignidad y fuerza externas de una

cional, ya no se trataba de ningún problema de constitucionalismo en el sentido de derechos civiles –aunque posteriormente se incorporó a la Constitución, en forma de enmiendas, una Declaración de Derechos, como complemento necesario de la misma–, sino de erigir un sistema de poderes que se contrarrestaran y equilibrasen de forma tal que ni el poder de la unión ni el de sus partes, los Estados debidamente constituidos, se redujeran ni se destruyeran entre sí.

Esta parte de la teoría de Montesquieu fue perfectamente entendida durante la fundación de la república. En el plano teórico, su máximo defensor fue John Adams, cuyo pensamiento político se volcó completamente sobre el problema del equilibrio de poderes. Cuando escribió: «Debe oponerse el poder al poder, la fuerza a la fuerza, la fortaleza a la fortaleza, el interés al interés, así como la razón a la razón, la elocuencia a la elocuencia, la pasión a la pasión», no hay duda de que creía haber encontrado en esta serie de oposiciones un instrumento para engendrar más poder, más fuerza, más razón, no para abolirlos[21]. En el plano práctico e institucional, será mejor que examinemos las ideas de Madison sobre la proporción y equilibrio de poder entre el gobierno federal y los gobiernos estatales. Si hubiese compartido las ideas corrientes de la indivisibilidad del poder –el poder dividido es menos poder[22]– habría llegado a la conclusión de que el nue-

monarquía» (cit. por Spurlin, ob. cit., p. 206). Hamilton *(The Federalist*, núm. 9), en ocasión de responder a los oponentes de la nueva Constitución quienes, «con gran asiduidad, citaban y popularizaban las observaciones de Montesquieu sobre la necesidad de un territorio pequeño para un gobierno republicano», citó ampliamente *L'esprit des Lois* para mostrar que Montesquieu «trata explícitamente de la república confederada como un modo de ampliar la esfera del gobierno popular y de reconciliar las ventajas de la monarquía con las de la república».

21. Cf. Haraszti, ob. cit. p. 219.

22. Desde luego, tales ideas fueron bastante frecuentes en América. Así, John Taylor de Virginia discutió del siguiente modo con John Adams: «Mr. Adams considera nuestra división de poderes idéntica a su princi-

vo poder de la Unión debía fundarse sobre los poderes cedidos por los Estados, de tal forma que cuanto más fuerte fuese la Unión más débiles serían sus partes constituyentes. Su punto de vista fue, sin embargo, que el establecimiento de la Unión había fundado una nueva fuente de poder, la cual no alimentaba en modo alguno su caudal de los poderes de los Estados, puesto que no había sido establecida a sus expensas. Así, insistía en que

no son los Estados los que deben ceder sus poderes al gobierno nacional, sino los poderes del gobierno central los que deben ser ampliados [...] Debe ponerse un freno al ejercicio por los gobiernos estatales de los poderes considerables de los que todavía son titulares[23].

Por ello, «si [los gobiernos de los Estados en particular] se abolieran, el gobierno general se vería compelido, en virtud del principio de autodeterminación, a restablecerlos dentro de la competencia que les es propia»[24]. En este aspecto, la gran innovación política americana –quizá la más importante a largo plazo– fue la consecuente abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república, la idea de que, en la esfera de los asuntos humanos, tiranía y soberanía

pio del equilibrio de poderes. Nosotros consideramos esos principios como opuestos y contradictorios [...] Nuestro principio de división es utilizado para reducir el poder hasta el grado en que resulte ser un bien y no una calamidad [...] Mr. Adams defiende un gobierno de órdenes, como si el poder fuera un centinela seguro del poder, o el demonio lo fuera de Lucifer...» (Véase William S. Carpenter, ob. cit.). Por su desconfianza hacia el poder, se ha llamado a Taylor el filósofo de la democracia jeffersoniana; sin embargo, lo cierto es que Jefferson, en no menor medida que Adams o Madison, sostuvo firmemente que era el equilibrio del poder y no su división lo que constituía un remedio para el despotismo.
23. Véase Edward S. Corwin: «The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention», en *American Historical Review*, vol. 30, 1925.
24. *The Federalist*, núm. 14.

son la misma cosa. El defecto de la Confederación consistió en que no había habido ninguna «distribución de poder entre el Gobierno general y los gobiernos locales» y que había actuado más como la administración central de una alianza que como un gobierno; la experiencia había enseñado que, en esta alianza de poderes, existía una tendencia peligrosa a que los poderes aliados no actuasen como frenos entre sí, sino a anularse mutuamente, es decir, a engendrar impotencia[25]. Lo que más asustaba en la práctica a los fundadores no era el poder, sino la impotencia, y sus temores se acrecentaron por la idea de Montesquieu, citada en todas estas discusiones, de que el gobierno republicano sólo era eficaz en territorios relativamente pequeños. Por ello, la discusión se traspasó al problema de la viabilidad de la forma republicana de gobierno, y tanto Hamilton como Madison llamaron la atención sobre otra idea de Montesquieu según la cual una confederación de repúblicas podía resolver los problemas de países mayores, en el supuesto de que los cuerpos constituidos –repúblicas pequeñas– fuesen capaces de crear un nuevo cuerpo político, la república confederada, en vez de contentarse con una simple alianza[26].

Es evidente que el auténtico objetivo de la Constitución americana no era limitar el poder, sino crear más poder, a fin de establecer y constituir debidamente un centro de poder completamente nuevo, concebido para compensar a la república confederada, cuya autoridad iba a ejercer sobre un gran territorio en expansión, del poder perdido al separarse las colonias de la corona inglesa. Este complicado y delicado sistema, proyectado para mantener intacto el poder potencial de la república e impedir que cualquiera de las numerosas

25. Madison en una carta dirigida a Jefferson, de 24 de octubre de 1787 en Max Farrand, *Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven, 1937, vol. 3, p. 137.
26. Para Hamilton, *vid.* nota 20, para Madison, *The Federalist*, núm. 43.

fuentes de poder se secase en el supuesto de una expansión futura, «de su incremento por la suma de otros miembros», fue enteramente obra de la revolución[27]. La Constitución americana vino posteriormente a consolidar el poder de la Revolución, y puesto que el propósito de la revolución era la libertad, la tarea consistió en lo que Bracton ha llamado *Constitutio Libertatis*, la fundación de la libertad.

Pensar que las efímeras constituciones europeas de posguerra y ni siquiera sus predecesoras del siglo XIX, cuyo principio inspirador había sido la desconfianza ante el poder, en general, y el temor al poder revolucionario del pueblo, en particular, constituyen la misma forma de gobierno que la Constitución americana, que había surgido de la creencia de haber descubierto un principio de poder lo bastante fuerte como para fundar una unión perpetua, es dejarse engañar por las palabras.

2

Por perjudiciales que puedan parecernos estos errores, no son resultado de la arbitrariedad y, por consiguiente, no pueden ser ignorados. No se hubieran producido a no ser porque las revoluciones se habían iniciado como restauraciones y porque resultaba difícil, sobre todo para los propios actores, decir cuándo y por qué el intento de restauración se transformó en el hecho irresistible de la revolución. Por no haber sido su intención original la fundación de la libertad, sino la recuperación de los derechos y libertades del gobierno limitado, no fue nada extraño que los hombres de la revolución,

27. James Wilson, al comentar la república federal de Montesquieu, menciona explícitamente que «consiste en la reunión de diversas sociedades que se consolidan en un nuevo cuerpo, capaz de incrementarse por la adición de otros miembros (una expansividad que se adaptaba muy bien a las circunstancias americanas)». (Spurlin, ob. cit. p. 206).

al enfrentarse al fin con la tarea esencial del gobierno revolucionario, la fundación de una república, se viesen inclinados a hablar de la nueva libertad, nacida durante el transcurso de la revolución, por referencia a las libertades antiguas.

Algo semejante ocurre con respecto a los restantes términos clave de la Revolución, en especial los términos correlativos de «poder» y «autoridad». Ya dijimos antes que ninguna revolución logró sus propósitos y que muy pocas rebeliones estallaron mientras la autoridad del cuerpo político se mantuvo intacta. Así, desde el mismo origen, la recuperación de las libertades antiguas fue acompañada del restablecimiento de la autoridad y del poder perdidos. Y así como la antigua idea de libertad terminó, como consecuencia de la restauración, por ejercer una gran influencia en la interpretación de la nueva experiencia de la libertad, también la antigua concepción de poder y autoridad, independientemente de que sus antiguos representantes fuesen violentamente denunciados, determinó de modo casi automático que la nueva experiencia de poder se encauzase en conceptos que habían quedado abandonados. A este fenómeno de influencias automáticas se debe que los historiadores tengan algo de razón cuando escriben: «La nación calzó los zapatos del príncipe» (F. W. Maitland), aunque «no antes que el propio príncipe hubiese calzado los zapatos pontificios del Papa y de los obispos», para llegar a la conclusión de que ésta era la razón por la cual «el Estado absoluto moderno, aun sin un príncipe, fue capaz de mantener pretensiones semejantes a las de una Iglesia»[28].

Desde una perspectiva histórica, la diferencia más notoria y decisiva entre las Revoluciones francesa y americana reside en que la herencia histórica de la Revolución americana era la «monarquía limitada», en tanto que la de la Revolución fran-

28. En este sentido, Ernst Kantorowicz, «Mysteries of State: An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin», en *Harvard Theological Review*, 1955.

cesa era un absolutismo que aparentemente hundía sus raíces en los primeros siglos de nuestra era y en los últimos del Imperio romano. Es perfectamente natural que una revolución esté predeterminada por el tipo de gobierno que viene a derrocar; nada por tanto tan plausible como explicar el nuevo principio absoluto, la revolución absoluta, en función de la monarquía absoluta que la precedió y llegar así a la conclusión de que cuanto más absoluto sea el gobierno más absoluta será la revolución que le reemplaza. La historia de la Revolución francesa en el siglo XVIII y, en nuestro siglo, la de la Revolución rusa, que tuvo a aquélla como modelo, pueden ser interpretadas fácilmente como una doble demostración de ello. ¿Qué otra cosa hizo Sieyès sino colocar la soberanía de la nación en el lugar dejado vacante por el rey soberano? ¿Podía haber habido algo más natural para él que poner a la nación por encima del Derecho, del mismo modo que la soberanía de los reyes de Francia había dejado de significar, desde hacía mucho tiempo, independencia de los pactos y obligaciones feudales, para significar, al menos desde la época de Bodino, el absolutismo del poder real, una *potestas legibus soluta,* un poder desligado de las leyes? Puesto que la persona del rey había sido no sólo la fuente de todo el poder secular, sino que su voluntad era el origen de todas las leyes positivas, la voluntad de la nación tenía que ser evidentemente, a partir de ahora, el Derecho mismo[29]. Sobre este punto, los hombres de la Revolución francesa estaban tan de acuerdo como los hombres de la Revolución americana lo estaban sobre la necesidad de limitar el gobierno; del mismo modo que la teoría de la separa-

29. «La nation –dijo Sieyès– existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la Loi elle-même». «Le gouvernement n'exerce un pouvoir réel qu'autant qu'il est constitutionnel... La volonté nationale, au contraire, n'a besoin que de sa realité pour être toujours légale elle est l'origine de toute légalité». Véase *Qu'est ce que le Tiers-Etat?*, 2.ª ed., 1789, pp. 79, 82 y ss.

ción de poderes de Montesquieu se había convertido en un axioma para el pensamiento político americano debido a que se inspiraba en la Constitución inglesa, también la idea de Rousseau de una «Voluntad General» que inspiraba y dirigía a la nación, como si ésta formase realmente una persona y no estuviera compuesta de una multitud, llegó a constituir un axioma para todos los partidos y facciones de la Revolución francesa, porque era un sustitutivo teórico de la voluntad soberana del monarca absoluto. Lo decisivo era que el monarca absoluto –a diferencia del rey limitado constitucionalmente– representaba algo más que la vida potencialmente perpetua de la nación, de tal forma que el grito «el rey ha muerto, viva el rey» significaba en realidad que el rey «es una Corporación que no muere nunca»[30]; encarnaba también sobre la tierra un origen divino en el que coincidían derecho y poder. Debido a que se suponía que el rey representaba la voluntad de Dios en la tierra, la suya era fuente del poder y del derecho y era este origen común el que hacía al derecho poderoso y al poder legítimo. Por ello, cuando los hombres de la Revolución francesa pusieron al pueblo en el lugar del rey, les pareció perfectamente natural ver en el pueblo no sólo, según la antigua teoría romana y los principios de la Revolución americana, la fuente y el asiento de todo poder, sino también el origen de todas las leyes.

No puede desconocerse el éxito que acompañó a la Revolución americana. Se produjo en un país que no conocía la pobreza de las masas y en un pueblo que tenía una amplia experiencia de gobierno autónomo; no hay duda que fue una gran cosa que la revolución surgiese de un conflicto con una «monarquía limitada». En el gobierno del rey y del Parlamento del que se desprendieron las colonias no existía una *potestas legibus soluta,* ningún poder desligado de las leyes. Por ello, los

30. Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey,* Alianza Editorial, 1985, p. 35.

redactores de las constituciones americanas, aunque sabían que tenían que establecer una nueva fuente del Derecho y proyectar un nuevo sistema de poder, nunca se sintieron tentados de hacer derivar derecho y poder de un origen común. Para ellos, el asiento del poder se encontraba en el pueblo, pero la fuente del Derecho iba a ser la Constitución, un documento escrito, una entidad objetiva y duradera que, sin duda, podía concebirse de mil modos distintos e interpretarse de formas muy diversas y que podía cambiarse y reformarse de acuerdo con las circunstancias, pero que, sin embargo, nunca fue concebida como un estado de ánimo, como la voluntad. Ha seguido siendo una entidad tangible y secular de mayor durabilidad que las elecciones o las encuestas de la opinión pública. Incluso, cuando en una fecha relativamente reciente, y presumiblemente bajo la influencia de la teoría constitucional continental, se fundamentó la supremacía de la Constitución «exclusivamente sobre el argumento de su enraizamiento en la voluntad popular», se tuvo conciencia de que, una vez que se producía la decisión, continuaba vinculando al cuerpo político al que daba nacimiento[31]; y aunque no faltaron quienes razonaban que, en un gobierno libre, el pueblo debe retener, en todo momento, sin más razón o sinrazón que la de su placer soberano, el poder de alterar o aniquilar la forma y la esencia de cualquier gobierno anterior y de adoptar en su lugar uno nuevo[32], no pasaron nunca de ser

31. Edward S. Corwin: «The "Higher Law" Background of American Constitutional Law», en *Harvard Law Review*, vol. 42, 1928, p. 152, donde dice: «La atribución de supremacía a la Constitución con el exclusivo argumento de que deriva de la voluntad popular representa [...] una característica relativamente reciente de la teoría constitucional americana. Anteriormente, la supremacía de las constituciones se atribuyó menos a la fuente de la que supuestamente derivaba que a su contenido, al hecho de incorporar una justicia esencial e inmutable».
32. Benjamín Hitchborn, citado por Niles (ob. cit., p. 27), ciertamente parece muy francés. Es curioso señalar, sin embargo, que comenzó di-

voces aisladas en la Asamblea. En éste, como en otros casos, lo que se planteó en Francia como un problema genuinamente político e incluso filosófico, pasó a ocupar el primer plano durante la Revolución americana de forma tan inequívocamente vulgar que cayó en el descrédito antes de que a alguien se le ocurriese construir una teoría sobre el mismo. En verdad, no faltaron nunca quienes creyeron que la Declaración de Independencia desembocaría en «una forma de gobierno [en el cual], por ser independiente de los ricos, todo hombre pudiese hacer lo que quisiere»[33]; pero tales ideas apenas tuvieron influencia en la teoría o la práctica de la revolución. Pese a todo y a la buena fortuna que acompañó a la Revolución americana, ésta tuvo que enfrentarse al problema más espinoso de todo gobierno revolucionario, el problema de un absoluto.

Sin la Revolución americana, quizá nunca nos hubiéramos dado cuenta de que el problema de un absoluto se presenta inevitablemente en toda revolución, es decir, que es inherente a todo fenómeno revolucionario. Si nos hubiésemos circunscrito únicamente a las grandes revoluciones europeas (desde la guerra civil inglesa, en el siglo XVII; la Revolución francesa, en el XVIII, y la Revolución de Octubre, en el XX), posiblemente nos habría impresionado tanto un material histórico que parecía probar la existencia de una relación causal entre monarquía absoluta y dictaduras despóticas, que habríamos llegado a la conclusión de que el problema de un absoluto en la esfera política era exclusivamente consecuencia de una herencia histórica desgraciada, del carácter absurdo de la monarquía

ciendo: «Defino la libertad civil, no como "un gobierno de leyes" [...], sino como un poder existente en todo el pueblo»; en otras palabras, también él, como prácticamente todos los americanos, marca una clara distinción entre Derecho y poder y, por consiguiente, entiende que un gobierno que se basa exclusivamente sobre el poder del pueblo no puede ser llamado gobierno de Derecho.

33. Véase Merrill Jensen: «Democracy and the American Revolutions», en *Huntington Library Quarterly*, vol. XX, núm. 4, 1957.

absoluta la cual había puesto un absoluto, la persona del príncipe, en el cuerpo político, un absoluto para el que las revoluciones trataban, en vano y equivocadamente, de buscar un sustituto. Resulta tentador hacer responsable al absolutismo, antecedente de todas las revoluciones, salvo de la americana, por el hecho de que su caída significase la destrucción de toda la estructura política europea así como de la comunidad europea de naciones, y de que las llamas de la conflagración revolucionaria, encendidas por los abusos de los *anciens régimes,* terminasen por pegar fuego a todo el mundo. Hoy en día carece de importancia que el nuevo principio absoluto que iba a sustituir al soberano absoluto fuese la nación de Sieyès de los primeros tiempos de la Revolución francesa o terminase por ser, con Robespierre, al final de los cuatro años de historia revolucionaria, la misma revolución. En realidad, lo que pegó fuego al mundo fue precisamente una combinación de los dos absolutos: el de las revoluciones nacionales y el del nacionalismo revolucionario, el de un nacionalismo que hablaba el lenguaje de la revolución y el de las revoluciones que movían a las masas con consignas nacionalistas. En ninguno de los dos casos se siguió o repitió el curso de la Revolución americana; la tarea constituyente ya no fue nunca concebida como la principal y más noble de todas las empresas revolucionarias, y, si alguna vez, existió un gobierno constitucional fue barrido por el movimiento revolucionario que lo había elevado al poder. Hasta ahora, la revolución moderna no nos ha traído constituciones (el resultado final y, a la vez, el propósito de las revoluciones), sino dictaduras revolucionarias, concebidas para impulsar e intensificar el movimiento revolucionario, salvo en los casos en que la revolución fue derrotada y seguida de alguna especie de restauración.

La falacia de tales consideraciones históricas, que, sin embargo, son legítimas, consiste en que dan por supuesto algo que, sometido a un análisis más profundo, dista mucho de ser irrefutable. Tanto en la teoría como en la práctica, el abso-

lutismo europeo, la existencia de un soberano absoluto cuya voluntad es fuente, a la vez, del poder y del Derecho, era un fenómeno relativamente nuevo; había sido la consecuencia primera y más visible del proceso que denominamos secularización, es decir, de la emancipación del poder secular respecto de la autoridad de la Iglesia. La monarquía absoluta, a la que corrientemente se le reconoce con toda justicia el mérito de haber preparado el nacimiento del Estado nacional, ha sido responsable, por la misma razón, de la constitución de la esfera secular, con su propia dignidad y esplendor. La historia tumultuosa y efímera de las ciudades-estado italianas, que comparte con la historia posterior de las revoluciones la vuelta a la Antigüedad, a la antigua gloria de la esfera política, hubiera podido servir de advertencia y pronóstico de todos los riesgos y perplejidades que aguardaban a la Edad Moderna en la esfera de la política, si no fuera porque en historia no cabe hablar de tales advertencias y pronósticos. Por otra parte, fue precisamente el absolutismo el que vino a oscurecer durante siglos estas perplejidades, ya que parecía haber encontrado, dentro de la propia esfera política, un sustitutivo totalmente satisfactorio para la perdida sanción religiosa de la autoridad secular en la persona del rey o, más bien, en la institución de la realeza. Pero esta solución que pronto iba a ser desenmascarada por las revoluciones como una pseudo-solución, solamente sirvió para ocultar durante algunos siglos el defecto fundamental de todos los cuerpos políticos modernos, su profunda inestabilidad, resultado de una falta elemental de autoridad.

La sanción específica que la religión y la autoridad religiosa habían conferido a la esfera secular no podía ser reemplazada simplemente por una soberanía absoluta que, a falta de una fuente trascendente y trasmundana, sólo podía degenerar en la tiranía y el despotismo. Lo cierto era que cuando el Príncipe «hubo calzado los zapatos pontificios del Papa y de los obispos» no asumió, por ello, la función ni recibió la san-

tidad pontificia; en el lenguaje de la teoría política, no fue un sucesor, sino un usurpador, pese a todas las nuevas teorías acerca de la soberanía y del derecho divino de los príncipes. La secularización, la emancipación de la esfera secular respecto a la tutela de la Iglesia, planteó inevitablemente el problema de hallar y constituir una nueva autoridad, sin la cual la esfera secular, en vez de adquirir una nueva dignidad, perdería incluso la importancia indirecta de la que había gozado bajo los auspicios de la Iglesia. En términos teóricos, es como si el absolutismo hubiera tratado de resolver este problema de la autoridad sin recubrir al instrumento revolucionario de una nueva fundación; en otras palabras, resolvió el problema dentro del cuadro de referencias existente en el cual la legitimidad del gobierno, en general, y de la autoridad del Derecho y del poder seculares, en particular, siempre habían sido justificadas refiriéndolas a una fuente absoluta que no era de este mundo. Las revoluciones, incluso cuando no pesaba sobre ellas la herencia del absolutismo, como es el caso de la Revolución americana, se produjeron siempre dentro de una tradición que se fundaba parcialmente sobre un suceso en el cual «el Verbo se había hecho carne», esto es, sobre un absoluto que había hecho su aparición en los tiempos históricos como una realidad mundana. A causa de la naturaleza mundana de este absoluto, había llegado a ser impensable la autoridad en cuanto tal sin alguna clase de sanción religiosa; las revoluciones, en cuanto perseguían el establecimiento de una autoridad nueva, sin contar para ello con la ayuda de la costumbre, el precedente o la aureola que confiere el tiempo inmemorial, tuvieron necesariamente que enfrentarse al viejo problema, no del Derecho y del poder *per se*, sino de la fuente del Derecho que confiriera legalidad a las leyes positivas vigentes y al del origen del poder que diera legitimidad a los poderes existentes.

Se suele pasar por alto, al tratar de la secularización moderna, la enorme importancia que para la esfera política tie-

ne la sanción de la religión; ello se debe a que, según todas las apariencias, la constitución de la esfera secular, que fue el resultado inevitable de la separación de la Iglesia y del Estado, de la emancipación de la política respecto de la religión, se ha producido a expensas de la religión; a causa de la secularización, la Iglesia perdió gran parte de sus propiedades terrenas y, lo que es más importante, la protección del poder secular. Sin embargo, lo cierto es que dicha separación fue un arma de dos filos y, de igual modo que se habla de una emancipación de lo secular respecto de lo religioso, se puede hablar también, y quizá con mayor razón, de una emancipación de la religión respecto de las exigencias y cargas impuestas por el brazo secular, cargas que habían pesado gravosamente sobre la cristiandad desde el instante en que la desintegración del Imperio romano había forzado a la Iglesia Católica a asumir responsabilidades políticas. En efecto, la «verdadera religión», como señaló en una ocasión William Livingstone, «no pretende el apoyo de los príncipes de este mundo; siempre que se han entrometido en sus asuntos, la Iglesia o se ha debilitado o se ha adulterado»[34]. Las numerosas dificultades y confusiones, teóricas y prácticas, que han acosado a la esfera pública y política desde que se inició el proceso de secularización, el hecho de que este proceso fuese acompañado del nacimiento del absolutismo y que la desaparición de éste fuese seguida por revoluciones que se debatieron por hallar un principio absoluto de donde derivar autoridad para su Derecho y poder, podría ser perfectamente interpretado como una prueba de que el Estado y la política necesitaban la sanción religiosa con mayor urgencia que la religión y las Iglesias habían necesitado nunca el apoyo de los príncipes.

La necesidad de un absoluto se manifestó de diferentes formas, adoptó diversos ropajes y encontró soluciones distintas. Ahora bien, la función que desempeñó dentro de la

34. Niles, ob. cit., p. 307.

esfera política fue siempre la misma: era preciso romper dos círculos viciosos, el uno inherente, al parecer, a la actividad legislativa del hombre, y el otro inherente a la *petitio principii* que está presente en todo nuevo origen, es decir, en términos políticos, en la empresa de la fundación. El primero de ellos, la necesidad en que se hallan todas las leyes humanas positivas de una fuente externa que les confiera legalidad y trascienda, como «norma superior» al propio acto legislativo es, desde luego, normal y constituyó ya un elemento importante en la configuración de la monarquía absoluta. La posición asumida por Sieyès respecto a la nación, esto es, «que sería ridículo suponer que la nación está limitada por las formalidades o por la constitución a las que la propia nación ha sometido a sus mandatarios»[35], es igualmente aplicable al príncipe absoluto, el cual, como la nación de Sieyès, tenía que «ser el origen de toda legalidad», el «fontanar de la justicia», por lo que no podía estar sometido a ninguna ley positiva. A ello se debió que incluso Blackstone mantuviese que un «poder despótico absoluto debe existir en alguna parte en toda forma de gobierno»[36], de donde resulta que este poder absoluto se convierte en despótico cuando se ha desligado de un poder superior al suyo. El hecho de que Blackstone llame despótico a este poder es una prueba fehaciente de lo mucho que el monarca absoluto se había apartado, no del orden político sobre el cual gobernaba, sino de la ley divina o natural a la que había estado sometido hasta la Edad Moderna. Sin embargo, sí es cierto que las revoluciones no «inventaron» las confusiones de una esfera política secular, también es cierto que cuando se produjeron, es decir, cuando se planteó la necesidad de hacer nuevas leyes y de fundar un nuevo cuerpo político, las «soluciones» anteriores –tales como la esperanza de que la costumbre actuaría como una «norma

35. Sieyès, ob. cit., p. 81.
36. Cit. por Corwin, ob. cit., p. 407.

superior» debido a la «calidad trascendente» atribuida a «su gran antigüedad»[37] o la creencia de que la posición preeminente del monarca ceñiría toda la esfera gubernamental con una aureola de santidad (como en las palabras, tantas veces citadas, de Bagehot en elogio de la monarquía británica: «La monarquía inglesa vigoriza a nuestro gobierno con la fuerza de la religión»)- se revelaron ahora como fáciles expedientes y subterfugios. Este desenmascaramiento de la naturaleza ambigua del gobierno en los tiempos modernos sólo tuvo su expresión más amarga cuando y donde estallaron revoluciones. Pero, en la esfera de la opinión y de ideología, el tema enseñoreó la discusión política en todas partes y terminó por dividir a los contendientes en radicales, que aceptaban el hecho de la revolución sin comprender sus problemas, y conservadores, que se adherían a la tradición y al pasado como a fetiches con los que detener el futuro, sin comprender que la aparición de la revolución sobre la escena política, como realidad o amenaza, había demostrado que esa tradición había perdido su asidero, su origen y principio y marchaba a la deriva.

Sieyès, que desde el punto de vista teórico, no tenía igual entre los hombres de la Revolución francesa, rompió el círculo vicioso y la *petitio principii* a la que con tanta elocuencia se refirió al establecer, en primer lugar, su famosa distinción entre *pouvoir constituant y pouvoir constitué* y, en segundo lugar, al suponer al *pouvoir constituant*, es decir, a la nación, en un perpetuo «estado de naturaleza. («On doit concevoir les Nations sur la terre, comme des individus, hors du lien social [...] dans l'état de nature.») De esta forma, dio solución aparente a ambos problemas: al problema de la legitimidad del nuevo poder, el *pouvoir constitué*, cuya autoridad no podía estar garantizada por la Asamblea Constituyente, el *pouvoir constituant*, debido a que el poder de la Asamblea no

37. *Ibid.*, p. 170.

era constitucional ni podía serlo nunca, ya que era anterior a la propia Constitución; y también al problema de la legalidad de las leyes nuevas que requerían una «fuente y dueño supremo», la «norma superior» de donde derivar su validez. Poder y Derecho dependían de la nación o, más exactamente, de la voluntad de la nación, la cual estaba situada más allá y por encima de todos los gobiernos y todas las leyes[38]. La historia constitucional de Francia, donde, incluso durante la revolución, se sucedieron las constituciones una tras otra, mientras que los titulares del poder se mostraron incapaces de hacer cumplir ninguno de los decretos y leyes revolucionarios, puede ser interpretada como un proceso monótono que sirve para poner de relieve, una vez más, lo que debía haber estado claro desde el principio, es decir, que la supuesta voluntad de una multitud (si se quiere que sea algo más que una ficción legal) es cambiante por definición y que cualquier estructura que tenga como fundamento dicha multitud está construida sobre arena movediza. Lo que salvó al Estado nacional de la ruina y del colapso inmediatos fue la extraordinaria facilidad con la que pudo ser manipulada la voluntad nacional y lo fácilmente que se abusó de ella siempre que hubo alguien dispuesto a echar sobre sus hombros la carga o la gloria de la dictadura. Napoleón Bonaparte sólo fue el primero de una larga serie de estadistas que, con el beneplácito de toda una nación, pudo reclamar: «Yo soy el *pouvoir constituant*». Sin embargo, aunque el capricho de una voluntad hizo realidad durante cortos períodos el ideal ficticio de la unanimidad propio del Estado nacional, no fue la voluntad, sino el interés, la sólida estructura de una sociedad de clases, la que dio al Estado nacional durante períodos más largos la medida de su estabilidad. Este interés –el *intérêt du corps* en el lenguaje de Sieyès, por el cual no el ciudadano, sino el individuo «se alía solamente con algunos otros»– nunca fue ex-

38. Véase Sieyès, ob. cit., especialmente pp. 83 y ss.

presión de la voluntad, sino, por el contrario, la manifestación del mundo o, más exactamente, de aquellas partes del mundo que ciertos grupos, *corps* o clases tenían en común debido a que estaban situados entre ellos[39].

Desde un punto de vista teórico, es evidente que la solución de Sieyès a las confusiones de la fundación, el establecimiento de un Derecho nuevo y la fundación de un nuevo cuerpo político, no había dado lugar, ni podía darlo, al establecimiento de una república en el sentido de «un imperio de leyes y no de hombres» (Harrington) sino que había sustituido a la monarquía, o gobierno de uno, por la democracia, o gobierno de la mayoría. Es difícil que nos demos cuenta de todo lo que se jugaba en este precoz cambio de república a democracia, debido a que generalmente confundimos e identificamos el gobierno de la mayoría con la decisión mayoritaria. Esta última no es más que un expediente técnico, adoptado casi automáticamente por todo tipo de consejos y asambleas deliberantes, sean éstas la totalidad del electorado, asambleas municipales o consejos restringidos elegidos para asesorar a los gobernantes. En otras palabras, el principio de la mayoría es inherente a todo proceso decisorio y, por tanto, está presente en todas las formas de gobierno incluido el despotismo, quizá con la única excepción de la tiranía. Sólo cuando la mayoría, después de que se ha aprobado una decisión, procede a liquidar políticamente y, en casos extremos, físicamente a la minoría opositora, el expediente técnico de la decisión mayoritaria degenera en el gobierno de la mayoría[40]. Estas decisiones, sin duda, pueden

39. Para Sieyès, véase la *Seconde Partie* de la ob. cit., 4.ª ed., 1789, p. 7.
40. Conocemos demasiados casos proporcionados por la historia reciente para que sea necesario enumerar ejemplos de este tipo de democracia, en el sentido original de gobierno de la mayoría. Quizá baste recordar que la curiosa pretensión de las llamadas «democracias populares» de detrás del Telón de Acero de representar la democracia auténtica frente a los gobiernos constitucionales y limitados del mundo occidental podría justifi-

interpretarse como expresiones de la voluntad, y nadie puede dudar de que, dadas las condiciones actuales de la igualdad política, presentan y representan la cambiante política de una nación. Lo que importa, sin embargo, es que, en la forma republicana de gobierno, tales decisiones son adoptadas y la vida es conducida dentro del esquema y de acuerdo con las regulaciones de una constitución, la cual, a su vez, no es expresión de una voluntad nacional ni está sometida a la voluntad de una mayoría en mayor medida que un edificio es la expresión de la voluntad de su arquitecto, o está sometido a la voluntad de sus habitantes. El gran significado atribuido, a ambos lados del Atlántico, a las constituciones como documentos escritos es, sobre todo, prueba del carácter secular y fundamentalmente objetivo de las mismas. En cualquier caso, en América se elaboraron con la intención expresa y constante de impedir, en la medida de lo humanamente posible, que los procedimientos de las decisiones mayoritarias degenerasen en el «despotismo electivo» del gobierno de la mayoría[41].

carse con estos argumentos. La liquidación, física o política, de la minoría política derrotada en todos los conflictos es práctica corriente en todos los partidos bolcheviques, aún más importante, el concepto mismo de la dictadura de partido único se basa en la regla de la mayoría: la captura del poder por un partido que en un momento dado fue capaz de alcanzar una mayoría absoluta.

41. Jefferson, a quien generalmente se presenta como el más democrático de todos los fundadores, habló a menudo y con elocuencia de los peligros del «despotismo electivo» en el que «ciento setenta y tres déspotas serían, sin duda, tan opresivos como uno solo» (ob. cit., loc. cit.). Hamilton ya había señalado que «los miembros más tenaces del republicanismo eran tan vociferantes como cualquier otro cuando se trataba de perorar contra los vicios de la democracia». Véase William S. Carpenter, ob. cit., p. 77.

3

El hecho de que ninguna de las asambleas constituyentes dispusiera de suficiente autoridad para dar la ley al país fue la mayor desgracia que el destino impuso a la Revolución francesa; el reproche que, con razón, se les hizo fue siempre el mismo: por definición, carecían de poder para constituir, pues ellas mismas eran inconstitucionales. Teóricamente, el error fatal que cometieron los hombres de la Revolución francesa fue creer, de modo casi automático y acrítico, que el poder y el Derecho tenían su origen en la misma fuente. A la inversa, la gran suerte de la Revolución americana fue que el pueblo de las colonias estaba ya, con anterioridad a su conflicto con Inglaterra, organizado en corporaciones autónomas, que la revolución –para emplear el lenguaje del siglo XVIII– no los arrojó a un estado de naturaleza[42], que nunca, en fin, se puso en cuestión el *pouvoir constituant* de quienes elaboraron las constituciones de los Estados y, en su día, la Constitución de los Estados Unidos. Cuando Madison propuso que la Constitución americana derivase «su autoridad general [...] enteramente de las autoridades subordinadas»[43], se limitaba a repetir a escala nacional lo que ya habían hecho las colonias cuando constituyeron sus gobiernos estatales. Los delegados a los congresos provinciales o a las convenciones populares que redactaron las constituciones para los gobiernos estatales, habían derivado su autoridad de un cierto número de corporaciones subordinadas debidamente auto-

42. Frente a esto no puede servir de argumento que existiesen unos cuantos casos aislados en los que se adoptaron acuerdos a fin de declarar «inconstitucional todo el procedimiento del Congreso», o que, «cuando la Declaración de Independencia se produjo, las colonias se encontraban absolutamente en un estado de naturaleza». Para los acuerdos aprobados por algunas asambleas municipales de New Hampshire, *vid.* Jensen, ob. cit.
43. En una carta a Jefferson, de 4 de octubre de 1787, en Farrand, *Records of the Federal Convention,* III, p. 137.

rizadas (distritos, condados, ciudades); conservar el poder de estas corporaciones era tanto como conservar intacta la fuente de su propia autoridad. Si la Convención Federal, en vez de crear y constituir el nuevo poder federal, hubiese decidido cercenar y abolir los poderes de los Estados, los fundadores habrían tenido que hacer frente inmediatamente al asombro de sus colegas franceses; habrían perdido su *pouvoir constituant*, y fue quizá este temor una de las razones por las cuales los más decididos partidarios de un gobierno central fuerte nunca trataron de abolir completamente los poderes de los gobiernos de los Estados[44]. El sistema federal no sólo era la única alternativa al principio del Estado nacional, sino que era también la única manera de no ser atrapado en el círculo vicioso de *pouvoir constituant* y *pouvoir constitué*.

El asombroso fenómeno de que la Declaración de Independencia estuviese precedida, acompañada y seguida de la elaboración de instituciones en las trece colonias puso súbitamente de manifiesto en qué medida ya se había desarrollado en el Nuevo Mundo un concepto totalmente nuevo del poder y la autoridad, una idea enteramente novedosa de algo que era de primordial importancia para la esfera política, y ello pese a que los habitantes de este mundo hablaban y pensaban con las categorías del Viejo Mundo y acudían a las mismas fuentes para la inspiración y confirmación de sus teorías. Lo que faltaba en el Viejo Mundo eran los municipios coloniales y, considerada desde el punto de vista de un observador europeo, «la Revolución americana y la doctrina de la soberanía del pueblo procedió de los municipios y

44. Winton U. Solberg, en su introducción a *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States*, Nueva York, 1958, subraya acertadamente que los federalistas «deseaban ciertamente subordinar los Estados, pero, salvo dos excepciones, no deseaban destruirlos» (p. cii). El propio Madison dijo en una ocasión «que él preservaría los derechos estatales tan cuidadosamente como los juicios por jurado» (*ibid.*, p. 196).

tomó posesión del Estado»[45]. Quienes recibieron el poder para constituir, para elaborar constituciones, eran delegados debidamente elegidos por corporaciones constituidas; recibieron su autoridad desde abajo, y cuando afirmaron el principio romano de que el poder reside en el pueblo, no lo concibieron en función de una ficción y de un principio absoluto (la nación por encima de toda autoridad y desligada de todas las leyes), sino de una realidad viva, la multitud organizada, cuyo poder se ejercía de acuerdo con las leyes y era limitado por ellas. La insistencia con que la Revolución americana distinguió entre república y democracia, o gobierno de la mayoría, depende de la separación radical entre Derecho y poder, cuyo origen, legitimación y esferas de aplicación eran claramente diferentes.

La Revolución americana sacó a la luz la nueva experiencia americana y la nueva idea americana del poder. Al igual que la prosperidad y la igualdad de condiciones, esta nueva idea de poder era más antigua que la Revolución, pero, a diferencia de la felicidad social y económica del Nuevo Mundo –que hubiera traído la abundancia y la riqueza, cualquiera que fuese la forma de gobierno–, no habría sobrevivido sin la fundación de un nuevo cuerpo político, concebido expresamente para conservarla; en otras palabras, sin la revolución, el nuevo principio de poder habría permanecido oculto y probablemente habría caído en el olvido o, en el mejor de los casos, sería recordado como una curiosidad, de interés para los antropólogos y los historiadores locales, pero no para el arte de la política y el pensamiento político.

El poder –que los hombres de la Revolución americana concibieron como algo natural, ya que estaba presente en to-

45. Tocqueville, *Democracy in America,* Nueva York, 1945, vol. I, p. 46. El extraordinario grado de estructuración política del país se pone de manifiesto en el hecho de que había más de 550 ciudades de ese tipo en Nueva Inglaterra en 1776.

das las instituciones de gobierno autónomo existentes a lo largo y ancho del país- no sólo era anterior a la Revolución, sino que, en cierto sentido, era anterior a la colonización del continente. El Pacto del Mayflower fue redactado a bordo y firmado al desembarcar. Aunque quizá no sea de gran importancia para nosotros, sería interesante saber si los Peregrinos se habían decidido a «pactar» debido al mal tiempo que les impedía desembarcar más al Sur, dentro de la jurisdicción de la Compañía de Virginia que les había otorgado sus privilegios, o si sintieron la necesidad de «reunirse» debido a que los hombres reclutados en Londres eran un «grupo de indeseables» que desafiaban la jurisdicción de la Compañía de Virginia y amenazaban con «hacer uso de su propia libertad»[46]. En cualquier caso, sin duda les atemorizaba el llamado estado de naturaleza, el desierto inexplorado, sin límites ni fronteras, así como la iniciativa sin trabas de hombres no sometidos a ninguna ley. No es sorprendente este temor; es el temor justificado de hombres civilizados que, por las razones que sean, habían decidido dejar tras ellos la civilización y lanzarse a la aventura. Lo que sí sorprende es que su temor del prójimo fuese acompañado de una confianza no menos evidente en su propio poder, no otorgado ni confirmado por nadie, ni asistido tampoco de ningún medio de violencia, para reunirse en un «Cuerpo político civil» que, mantenido unido únicamente por la fuerza de las promesas mutuas «en presencia de Dios y del prójimo», se suponía con suficiente poder para «promulgar, constituir y elaborar» todas las leyes e instrumentos necesarios de gobierno. Este documento rápidamente adquirió la dignidad de un precedente y cuando, apenas veinte años después, los colonos de Massachusetts emigraron a Connec-

46. La teoría del mal tiempo, que me parece tan sugerente, aparece formulada en el artículo «Massachusetts» de la *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed., vol. XVII. Para la alternativa que parece más probable, véase la introducción al «Mayflower Compact» en Commager, ob. cit.

ticut, elaboraron en un desierto todavía inexplorado sus propias «Órdenes Fundamentales» y su «Pacto de Asentamiento», de tal modo que, cuando la carta real terminó por reunir los nuevos establecimientos en la colonia de Connecticut, sólo vino a sancionar y confirmar un sistema de gobierno ya existente. Y debido precisamente al hecho de que la carta real de 1662 se había limitado a sancionar las Órdenes Fundamentales de 1639, la misma carta pudo ser adoptada en 1776 prácticamente sin ningún cambio, como «la Constitución civil de este Estado, bajo la única autoridad de su pueblo, independientemente de cualquier rey o príncipe».

Dado que los pactos coloniales habían sido redactados originalmente sin referencia alguna a rey o príncipe, la Revolución no tuvo más que resucitar el poder de pactar y de elaborar constituciones según se había manifestado durante la primera época de la colonización. La única pero decisiva diferencia existente entre los establecimientos de América del Norte y las restantes empresas coloniales consistió en que los emigrantes británicos habían insistido desde el primer momento en que se constituían en «cuerpos políticos civiles». Estos cuerpos, por otra parte, no se concibieron como gobiernos en sentido estricto; no implicaban ni gobierno ni división del pueblo en gobernantes y gobernados. La mejor prueba de ello la tenemos en que los individuos del pueblo así constituido pudieron seguir siendo, durante más de ciento cincuenta años, súbditos leales del gobierno de Inglaterra. Estos nuevos cuerpos políticos eran realmente «sociedades políticas» y su gran importancia para el futuro consistió en la formación de una esfera política que gozaba de poder y era titular de derechos sin poseer o reclamar la soberanía[47]. La

47. La distinción importante entre Estados que son soberanos y Estados que son «sólo sociedades políticas», fue establecida por Madison en un discurso ante la Convención Federal. Véase Solberg, ob. cit., p. 189, nota 8.

innovación revolucionaria más importante, el descubrimiento llevado a cabo por Madison del principio federal para la fundación de grandes repúblicas, se basaba parcialmente en una experiencia, en el conocimiento íntimo de cuerpos políticos cuyas estructuras internas los predeterminaban, por así decirlo, y condicionaban a sus miembros a una constante ampliación, cuyo principio no era la expansión ni la conquista, sino una combinación más amplia de poderes. En efecto, no fue sólo el principio básico federal de la unión de cuerpos separados e independientemente constituidos, sino también el nombre de «confederación», en el sentido de «combinación» o «coasociación», el que fue descubierto realmente en los primeros tiempos de la historia colonial; hasta el nuevo nombre de Unión (Estados Unidos de América) fue sugerido por la efímera Confederación de Nueva Inglaterra, que decidió llamarse con el nombre de «Colonias Unidas de Nueva Inglaterra»[48]. Fue esta experiencia, más que cualquier teoría, la que impulsó a Madison a elaborar y a suscribir una observación casual de Montesquieu, según la cual la forma republicana de gobierno, cuando se basa en el principio federal, es apropiada a territorios extensos y en expansión[49].

48. Véase «Fundamental Orders of Connecticut» de 1639 y «The New England Confederation» de 1643 en Commager, ob. cit.
49. Benjamín F. Wright –especialmente en el importante artículo «The Origins of the Separation of Powers in America», en *Económica,* mayo 1933– ha sostenido con singular fuerza que «los redactores de las primeras constituciones americanas fueron impresionados por la teoría de la separación de poderes debido, exclusivamente, a que su propia experiencia [...] confirmaba su sabiduría»; otros autores le han seguido. Hace sesenta o setenta años, era moneda corriente para el erudito americano insistir en la idea de una continuidad autónoma y sin fisuras de la historia americana que culminaba en la Revolución y en el establecimiento de los Estados Unidos. Desde que Bryce puso en relación las constituciones americanas con las cartas reales de las colonias, en virtud de las cuales se establecieron los primeros asentamientos ingleses, fue corriente expli-

Es probable que John Dickinson, quien en una ocasión observó de pasada que «la experiencia debe ser nuestra única guía, ya que la razón puede hacernos errar»[50], haya sido oscuramente consciente de este antecedente singular, aunque no estructurado teóricamente, del experimento americano. Se ha dicho que «la deuda contraída por América con la idea del contrato social es tan enorme que resulta imposi-

car tanto el origen de una constitución escrita como el singular énfasis sobre la legislación estatutaria en función del carácter subordinado de los cuerpos políticos coloniales, los cuales se derivaban de las compañías comerciales y sólo eran capaces de asumir poderes en la medida que les eran delegados mediante cartas, patentes y concesiones especiales. (Véase: William C. Morey, «The first State Constitutions», en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, septiembre 1893, vol. IV, así como sus ensayos sobre la constitución escrita citados en la nota 6). Hoy no es tan corriente este enfoque y se suele dar por todos mucha más importancia a las influencias europeas, tanto inglesas como francesas. Existen varias razones para explicar este cambio en el enfoque de la historia americana, entre ellas, la influencia poderosa que ha tenido la historia de las ideas, la cual dirige su atención más a los precedentes intelectuales que a los acontecimientos políticos, así como al también reciente abandono de actitudes aislacionistas. Todo esto tiene interés, pero no es de gran importancia para nosotros. Lo que sí quisiera subrayar aquí es que la importancia de las cartas de los reyes o de las compañías ha sido acentuada a expensas de algo que es mucho más original e interesante: los convenios y pactos que celebraron entre sí los colonos. En este sentido, creo que tiene razón Merrill Jensen –en su más reciente artículo, ob. cit.– cuando afirma: «El problema básico para la Nueva Inglaterra del siglo XVII [...] lo constituía la fuente de la autoridad para establecer el gobierno. La concepción inglesa era que ningún gobierno podía existir en una colonia sin una atribución de poder por parte de la corona. El punto de vista opuesto, mantenido por algunos «disidentes» ingleses de Nueva Inglaterra, era que un grupo de hombres podía crear un gobierno válido sin recurrir a nadie, mediante el convenio, el pacto o la constitución. Los autores del Pacto del Mayflower y de las Órdenes Fundamentales de Connecticut actuaron sobre esta premisa [...] Es el postulado fundamental de la Declaración de Independencia, parte de la cual constituye un eco de las palabras de Roger Williams escritas ciento treinta y dos años antes».

50. Cit. por Solberg, ob. cit., p. xcii.

ble evaluarla»[51], pero lo que importa es que fueron los primeros colonos, no los hombres de la Revolución, quienes «llevaron la idea a la práctica», sin tener noción, desde luego, de ninguna teoría. Por el contrario, cuando Locke afirma, en un famoso pasaje, que «lo que da origen y constituye realmente una sociedad política no es otra cosa que el consentimiento de cierto número de hombres libres que detentan la mayoría para unirse e incorporarse en tal sociedad», llamando a este acto «el origen de todo gobierno legítimo en el mundo», da la impresión de que los hechos y acontecimientos que se habían producido en América tuvieron mayor influencia sobre sus teorías que la que pueda haber tenido sobre los fundadores la lectura de sus *Tratados de Gobierno Civil*[52]. La prueba de ello, si es que puede haber pruebas para tales asuntos, la tenemos en el modo inocente y curioso en que Locke construyó su «pacto original», de acuerdo con la teoría corriente del contrato social, como una cesión de derechos y poderes al gobierno o a la comunidad, esto es, en ningún caso como contrato «mutuo», sino como un convenio por el cual cada individuo cede su poder a una autoridad superior y consiente en ser gobernado por ella a cambio de una protección razonable de su vida y propiedades[53].

51. En este sentido Rossiter, ob. cit., p. 132.
52. La singularidad del Pacto del Mayflower fue subrayada una y otra vez durante este período de la historia americana. Así, James Wilson, al referirse a él en una conferencia pronunciada en 1790, recuerda a sus oyentes que está hablando de «algo que en las naciones transatlánticas no encontraríamos por más que buscásemos, un pacto originario de una sociedad en el momento de su aparición en esta parte del globo». Los primeros libros de historia de América insisten explícitamente en «un espectáculo [...] que ocurre pocas veces, la contemplación de una sociedad en el primer instante de su vida política», como escribió el historiador escocés William Robertson. Véase W. F. Graven: *The Legend of the Founding Fathers*, Nueva York, 1956, pp. 57 y 64.
53. Véase especialmente ob. cit., sección 131.

Antes de seguir adelante, debemos recordar que el siglo XVII distinguió en teoría entre dos tipos de «contrato social». Uno se llevaba a cabo entre individuos y daba nacimiento a la sociedad; el otro se llevaba a cabo entre el pueblo y su gobernante y daba origen al gobierno legítimo. Sin embargo, las diferencias esenciales entre estos dos tipos de contrato (que apenas tenían en común un nombre equívoco) fueron pronto olvidadas, debido a que los teóricos estaban interesados fundamentalmente en encontrar una teoría universal aplicable a toda forma de relación pública, tanto social como política, y a todo tipo de obligaciones; de ahí, que las dos posibles interpretaciones del «contrato social», las cuales, como veremos, se excluían entre sí, fuesen consideradas, con mayor o menor claridad conceptual, como aspectos de un único contrato doble. Teóricamente, por otra parte, ambos contratos eran ficciones, explicaciones ficticias de las relaciones existentes entre los miembros de una comunidad, llamada sociedad, o entre esta sociedad y su gobierno; mientras la historia de las ficciones teóricas puede remontarse hasta el pasado, no había existido, con anterioridad a la empresa colonial británica, ningún ejemplo histórico capaz de demostrar la validez de la teoría en la realidad de los hechos.

En forma esquemática, se pueden enumerar del modo siguiente las principales diferencias existentes entre estos dos tipos de contrato: el contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una «sociedad» o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de «promesas libres y sinceras»[54]. De otro lado, en el llamado contrato social suscrito entre una

54. Véase el «Cambridge Agreement» de 1629 en Commager, ob. cit.

determinada sociedad y su gobernante, estamos ante un acto ficticio y originario de cada miembro, en virtud del cual entrega su fuerza y poder aislados para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, mayor eventualmente del que ya poseía, cede su poder real y, lejos de vincularse mediante promesas, se limita a manifestar su «consentimiento» a ser gobernado por el gobierno, cuyo poder se compone de la suma total de fuerzas que todos los individuos le han entregado y que son monopolizadas por el gobierno para el supuesto beneficio de todos los súbditos. Por lo que se refiere al individuo, es evidente que gana tanto poder con el sistema de promesas mutuas como pierde cuando presta su consentimiento a que el poder sea monopolizado por el gobernante. A la inversa, aquellos que «pactan y se reúnen» pierden, en virtud de la reciprocidad, su aislamiento, mientras en el otro caso es precisamente su aislamiento el que es garantizado y protegido.

En tanto que el acto de consentimiento, llevado a cabo por cada individuo en su aislamiento, se produce sólo «en la Presencia de Dios», el acto de promesa mutua es llevado a cabo, por definición, «en presencia del prójimo»; en principio, es independiente de la sanción religiosa. Por otra parte, un cuerpo político que es resultado del pacto y de la «combinación» se convierte en verdadera fuente de poder para todo individuo, impotente cuando queda al margen de la esfera política constituida; el gobierno que, por el contrario, es resultado del consentimiento, monopoliza el poder de tal modo que los gobernados son políticamente impotentes mientras no decidan recuperar su poder original, a fin de cambiar el gobierno y confiar su poder a otro gobernante.

En otras palabras, el contrato mutuo que constituye el poder por medio de promesas contiene *in nuce* tanto el principio republicano, según el cual el poder reside en el pueblo y donde el «sometimiento mutuo» hace del gobierno un absurdo –«si los ciudadanos son gobernantes, entonces ¿quié-

nes son los gobernados?»[55]– como el principio federal, el principio de una «Comunidad por multiplicación» (como Harrington llamó a su utópica *Oceana),* según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte de alianzas duraderas sin que, por eso, pierdan su identidad. Es también evidente que el contrato social, que exige la cesión del poder al gobierno y el consentimiento a su imperio, contiene *in nuce* tanto el principio de la soberanía absoluta, de un monopolio absoluto de poder «para intimidarles por completo» (Hobbes, el cual, dicho sea de paso, tiende a ser construido a imagen y semejanza del poder divino, puesto que sólo Dios es omnipotente), como el principio nacional, según el cual debe existir un representante de la totalidad de la nación y donde el gobierno debe incorporar la voluntad de todos los nacionales.

En cierta ocasión, Locke señaló: «en el origen todo el mundo fue una especie de América». Por lo que se refiere a sus consecuencias prácticas, América debió de haber representado

55. Con estas palabras, John Cotton, ministro puritano y «El patriarca de Nueva Inglaterra» durante la primera mitad del siglo XVII, se opuso a la democracia, un gobierno que «no sirve ni para la iglesia ni para la comunidad». Trato de evitar aquí, en la medida de lo posible, una discusión acerca de la relación entre puritanismo e instituciones políticas americanas. Me sigue pareciendo válida la distinción de Clinton Rossiter «entre puritanos y puritanismo, entre los opulentos autócratas de Boston y Salem y sus modos de vida y pensamiento revolucionarios» (ob. cit. p. 91), pues estaban convencidos de que, incluso en las monarquías, Dios «refiere a sí mismo la soberanía», a la vez que «obsesionados con el convenio y el pacto». Pero la dificultad reside en que estos dogmas son en cierto sentido incompatibles, ya que la noción de pacto presupone la ausencia de soberanía y de gobierno, en tanto que la creencia de que Dios retiene su soberanía y rehúsa delegarla a cualquier poder terreno «fundamenta la Teocracia [...] como la mejor forma de gobierno», según dedujo acertadamente John Cotton. Lo importante es que estas influencias y movimientos estrictamente religiosos, incluido el Gran Despertar, no tuvieron ninguna influencia sobre lo que los hombres de la Revolución hicieron y pensaron.

para las teorías del contrato social ese origen de la sociedad y del gobierno que habían postulado como condiciones ficticias, sin las cuales no podían ser explicadas ni justificadas las realidades políticas existentes. El hecho de que el súbito desarrollo y gran variedad de las teorías del contrato social durante los primeros siglos de la Edad Moderna fuese precedido y acompañado en la América colonial de estos primeros pactos, reuniones, coasociaciones y confederaciones, sería muy sugerente, de no ser por otro hecho, también innegable: las teorías formuladas en Europa nunca mencionaron las realidades del Nuevo Mundo. Tampoco podemos afirmar que los colonos llevasen con ellos, al dejar el Viejo Mundo, la sabiduría proporcionada por teorías nuevas, ansiosos, por así decirlo, de un nuevo país en que experimentarlas y aplicarlas a una forma moderna de comunidad. Tanto el anhelo de experimentación como la convicción correlativa de novedad absoluta, de un *novus ordo saeclorum* –que estuvieron presentes en las mentes de los hombres que, ciento cincuenta años más tarde, iban a hacer la Revolución– brillaron por su ausencia en el espíritu de los colonos. Si existió alguna influencia teórica que contribuyese a los pactos y convenios realizados durante los primeros tiempos de la historia de América, fue, sin duda, la fe puritana en el Antiguo Testamento y, especialmente, su redescubrimiento de la idea del pacto de Israel, que se convirtió para ellos en «instrumento con que explicar casi todas las relaciones de hombre a hombre y del hombre con Dios». Aunque puede ser cierto que «la teoría puritana del origen de la Iglesia en el consentimiento de los creyentes condujo directamente a la teoría popular del origen del gobierno en el consentimiento de los gobernados»[56], tal teoría no podía conducir nunca a la otra teoría, mucho menos corriente, que explica el origen de un «cuerpo político civil» por las promesas mutuas y los vínculos establecidos entre sus constituyen-

56. Rossiter, ob. cit., loc. cit.

tes. En efecto, el pacto bíblico, según lo entendían los puritanos, era un pacto entre Dios e Israel, en virtud del cual Dios dio la ley e Israel se comprometió a guardarla, y, aunque este pacto implicaba el gobierno por consentimiento, no implicaba, en ningún caso, un cuerpo político en que gobernantes y gobernados fuesen iguales, es decir, donde no recibiese aplicación en la realidad el principio de la soberanía[57].

Si, de estas teorías y especulaciones acerca de posibles influencias, pasamos a los propios documentos, con su sencillo, ordenado y, en ocasiones, difícil lenguaje, nos damos cuenta inmediatamente que nos enfrentamos no a una teoría o una tradición, sino a un acontecimiento, un acontecimiento de enorme magnitud y de la mayor importancia para el futuro, el cual, pese a haber sido producto del tiempo y de las circunstancias, fue, sin embargo, concebido y pensado con el mayor cuidado y circunspección. Fueron, sin duda, «las dificultades y desmayos que, según todas las probabilidades, debían pronosticarse para la ejecución de la empresa» los que incitaron a los colonos,

> solemne y mutuamente, en la presencia de Dios y del prójimo, [a] pactar y reunirse en un cuerpo civil político [...]; y en virtud de ello [a] promulgar, constituir y elaborar, cuando la ocasión lo requiera, tantas leyes, ordenanzas, actos, constituciones y oficios justos y equitativos cuantos estime necesarios la mayoría y

57. Un ejemplo magnífico del concepto puritano de pacto lo tenemos en un sermón de John Winthrop, escrito a bordo del *Arbella* en ruta hacia América. «He aquí lo que nos vincula con Dios: hemos suscrito con él un pacto para llevar a cabo esta tarea, se nos ha encomendado una comisión, el Señor nos ha permitido elaborar nuestros propios artículos, hemos prometido realizar cuantos actos requieran los fines propuestos, hemos solicitado del Señor sus favores y bendiciones. Si al Señor le complace escucharnos y conducirnos en paz hasta el lugar al que deseamos llegar, será la prueba de que ha ratificado este Pacto y confirmado nuestra comisión» (citado por Perry Miller, *The New England Mind: The Seventennth Century,* Cambridge, Mass., 1954, p. 477).

convengan al bienestar general de la Colonia; para todo lo cual prometemos la debida sumisión y obediencia (Pacto del Mayflower).

Los colonos, incluso antes de embarcarse, siempre habían considerado, con buen juicio, «que toda esta aventura es resultado de la confianza mutua que depositamos los unos en los otros y de nuestra fidelidad y resolución, de tal forma que ninguno de nosotros se hubiera aventurado sin contar con la confianza de los demás». Los colonos poseían una idea clara y sencilla del carácter colectivo de la empresa en que se embarcaban y tenían conciencia de lo que «para ellos y para los que se les uniesen en la empresa» representaba ésta; fue así cómo estos hombres llegaron a estar obsesionados con la idea del pacto y estuvieron dispuestos, cuantas veces fueron necesarias, a cambiar «promesas y a vincularse» con el prójimo[58]. No fue ninguna teoría, teológica, política o filosófica, sino su propia decisión de abandonar el Viejo Mundo y aventurarse en una empresa que sólo a ellos concernía la que les condujo a una serie de actos y sucesos en los que habrían perecido, si no hubieran dedicado toda su atención al asunto, de tal modo que descubrieron, casi sin proponérselo, la gramática elemental de la política, así como su más complicada sintaxis, cuyas reglas determinan el nacimiento y fin del poder del hombre. Ni esa gramática ni esa sintaxis podían ser consideradas como novedades absolutas en la historia de la civilización occidental, pero lo cierto es que, si se quieren encontrar experiencias tan significativas para la esfera política y leer un lenguaje de tanta autenticidad y originalidad -es decir, tan increíblemente despojado de frases convencionales y fórmulas hechas- en el enorme arsenal de documen-

58. Así se desprende del «Cambridge Agreement» de 1629, redactado por alguno de los miembros prominentes de la «Massachusetts Bay Company» antes de embarcar para América. Commager, ob. cit.

tos históricos, tendríamos que ir hasta un pasado muy remoto, un pasado ignorado, en todo caso, por los colonos. Lo que ellos descubrieron no fue la teoría del contrato social en alguna de sus dos formas, sino las pocas verdades fundamentales sobre las que se levanta la teoría.

Para los fines que a nosotros nos interesan, en general, y para nuestro propósito de determinar con algún grado de certidumbre el carácter esencial del espíritu revolucionario, en particular, quizá valga la pena detenernos aquí para traducir, aunque sólo sea a título de ensayo, la sustancia de estas experiencias prerrevolucionarias (e incluso precoloniales) al lenguaje menos directo, pero más articulado, del pensamiento político. Diremos entonces que la experiencia específicamente americana había enseñado a los hombres de la Revolución que la acción, aunque puede ser iniciada en el aislamiento y decidida por individuos concretos por diferentes motivos, sólo puede ser realizada por algún tipo de esfuerzo colectivo en el que los motivos de los individuos aislados –para el caso no interesa si éstos constituyen una «banda de indeseables»– no cuentan, de tal forma que el principio del Estado nacional (un pasado y un origen comunes) no tiene aquí importancia. El esfuerzo colectivo nivela eficazmente todas las diferencias de origen y calidad. Por otra parte, nos encontramos aquí con las raíces del notable realismo de los Padres Fundadores respecto a la naturaleza humana. Pudieron permitirse el lujo de ignorar la proposición revolucionaria francesa según la cual el hombre es bueno fuera de la sociedad, en cierto estado original ficticio, la cual, después de todo, era la proposición de la época de la Ilustración. Pudieron permitirse el lujo de ser realistas y hasta pesimistas en estos asuntos, porque sabían que, con independencia de lo que fuesen los hombres en su individualidad, podían vincularse en una comunidad que, aunque estuviese integrada por «pecadores», no reflejaba necesariamente este aspecto «pecaminoso» de la naturaleza humana.

De aquí que el mismo estado social que para sus colegas franceses había llegado a ser la raíz de todos los males humanos, constituye para ellos la única esperanza razonable para salvarse del mal y de la perversidad, el cual podía ser alcanzado por los hombres en este mundo, sin necesidad de la ayuda de Dios. También aquí podemos ver la verdadera fuente de la incomprendida versión americana de la creencia –entonces común– en la perfectibilidad humana. Con anterioridad a que la filosofía común americana fuese presa de las ideas roussonianas sobre estos temas –lo cual no ocurrió antes del siglo XIX–, la fe americana no se basó en modo alguno en una confianza seudorreligiosa en la naturaleza humana, sino, por el contrario, en la posibilidad de frenar a la naturaleza humana individual mediante vínculos comunes y promesas mutuas. La esperanza depositada en el hombre individual se debe a que la tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres, los cuales forman entre ellos un mundo. Es la mundanidad humana la que salvará a los hombres de los peligros de la naturaleza del hombre. El argumento más fuerte que John Adams pudo utilizar contra los cuerpos políticos dominados por una asamblea única era que estaban «expuestos a todos los vicios, locuras y flaquezas de un individuo»[59].

Tras todo esto, hay toda una concepción acerca de la naturaleza del poder humano. A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a todos los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren man-

59. Véase *Thoughts on Government* (1776), *Works*, Boston, 1851, IV, 195.

tener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. En la facultad humana de prestar y conservar las promesas, tenemos un elemento de la capacidad del hombre para construir su mundo. Del mismo modo que promesas y convenios se enfrentan al futuro y son un elemento de estabilidad en el océano de la incertidumbre para el que no hay predicción posible, también las facultades constituyentes, fundacionales y constructivas del hombre afectan más a nuestros «sucesores» y a nuestra «posteridad» que a nosotros mismos o a nuestra propia época. La gramática de la acción: la acción es la sola facultad humana que exige una pluralidad de hombres; la sintaxis del poder: el poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua, se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de las promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior.

En otras palabras, lo que había ocurrido en la América colonial con anterioridad a la Revolución (y lo que no había ocurrido en ninguna otra parte del mundo, ni en los antiguos países ni en las nuevas colonias) fue, si lo expresamos en términos teóricos, que la acción había conducido a la formación de poder y que el poder se conservó gracias a los entonces recién descubiertos instrumentos de las promesas y el pacto. La fuerza de este poder, engendrado por la acción y conservado por las promesas, se puso en primer plano, para sorpresa de las grandes potencias, cuando las colonias, es decir, los municipios y provincias, los condados y ciudades, pese a las enormes diferencias que los separaban, ganaron la guerra contra Inglaterra. Esta victoria sólo constituye una sorpresa para el Viejo Mundo; los propios colonos, con cien-

to cincuenta años de pactos tras ellos, nacidos en un país estructurado de arriba abajo -desde las provincias o Estados hasta las ciudades, distritos, villas y condados- en corporaciones debidamente constituidas, cada una de las cuales formaba en sí misma una comunidad, con representantes «elegidos libremente por el consentimiento de amigos y vecinos amistoso»[60], cada una de ellas, además, concebida «para la multiplicación» en cuanto descansaba sobre las promesas mutuas de hombres que habían «convivido», los cuales, cuando «se congregaron para constituir un Estado público o comunidad», habían hecho planes no sólo para sus «sucesores», sino también para «todos los que puedan unírseles en el futuro»[61], estos hombres que, debido a la fuerza ininterrumpida de su tradición, «dieron su último adiós a Britania», sabían cuáles eran sus posibilidades desde el comienzo; conocían el enorme potencial que puede reunirse cuando los hombres «mutuamente se hacen promesa de [sus] vidas, [sus] fortunas y [su] honor»[62].

60. La cita procede del Convenio de Asentamiento realizado en Providence el cual fundó dicha ciudad en 1640 (Commager, ob. cit.). Tiene especial interés debido a que encontramos aquí por primera vez expresado el principio de representación, y a que quienes «habían recibido poderes convinieron, tras muchas consideraciones y consultas en nuestro propio Estado y en otros en vías de gobierno» que ninguna forma de gobierno sería «tan conveniente a su condición como el gobierno por arbitraje».
61. En esta forma en las Órdenes Fundamentales de Connecticut de 1639 (Commager, ob. cit.) es lo que Bryce *(American Commonwealth*, vol. I, p. 414, nota) ha llamado «la más antigua constitución política auténtica de América».
62. El «adiós final a Inglaterra» aparece en la Instrucción de la Ciudad de Malden, Massachusetts, para una Declaración de Independencia, de 27 de mayo de 1776 (Commager, ob. cit.). El violento lenguaje empleado en estas instrucciones, por las cuales la ciudad «renuncia con desdén a nuestros vínculos con un reino de esclavos», pone de relieve que Tocqueville tenía razón al hacer derivar el origen de la Revolución americana del espíritu de los municipios. También es interesante el testimonio de Jefferson

Fue ésta la experiencia que sirvió de guía a los hombres de la Revolución; les había enseñado, no sólo a ellos, sino al pueblo que les había delegado y «conferido su confianza», la forma de establecer y fundar cuerpos públicos y, en este sentido, no tuvo par en ninguna otra parte del mundo. No se puede decir lo mismo de su razón o, mejor dicho, de su raciocinio, del que Dickinson temía, con buen sentido, que pudiese hacerles errar. Su razón, tanto en estilo como en contenido, había sido configurada por la época de la Ilustración, conforme se había propagado a ambos lados del Atlántico; razonaban de igual modo que sus colegas franceses o ingleses y hasta sus desacuerdos fueron, en términos generales, discutidos dentro de un esquema de referencias y conceptos comunes. De este modo, Jefferson pudo hablar del consentimiento popular del que el gobierno «deriva sus poderes justos» en la misma Declaración que se cierra con el principio de las promesas mutuas; ni él ni ningún fundador tuvieron clara conciencia de la diferencia sencilla y elemental que existe entre «consenti-

acerca del vigor popular de los sentimientos republicanos en todos los Estados, según aparece expresado en *The Anas,* 4 de febrero de 1818 *(The Complete Jefferson,* ed. por Saul Padover, Nueva York, 1943, p. 1206 y ss.), muestra muy convincentemente que si «las discusiones de entonces eran discusiones de principios entre los defensores de la monarquía y los de la república», fueron las opiniones republicanas del pueblo las que cortaron las discusiones de los estadistas. Los primeros escritos de John Adams nos muestran la fuerza de los sentimientos republicanos con anterioridad a la Revolución debido a esta singular experiencia americana. En una serie de ensayos escritos en 1774 para la *Boston Gazette* escribió: «Los primeros colonos de Plymouth fueron "nuestros antecesores" en el sentido más estricto. No poseían ninguna carta o patente para la tierra de la que se apropiaron, no derivaban tampoco ninguna autoridad del parlamento o de la corona de Inglaterra para establecer su gobierno. Compraron el país a los indios y establecieron por su propia cuenta un gobierno, sobre el simple principio de la naturaleza [...] y [ellos] continuaron ejerciendo todos los poderes del gobierno, legislativo, ejecutivo y judicial, utilizando como único argumento la idea de *un contrato original entre individuos independientes*» (la cursiva es mía). Véase *Novanglus, Works,* vol. IV, p. 110.

miento» y promesa mutua, o entre los dos tipos de teorías del contrato social. Esta falta de claridad y precisión conceptuales respecto a las experiencias y realidades del mundo ha sido el azote de la historia occidental desde que, en las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la realidad y, especialmente, de la realidad y experiencia políticas. La gran esperanza de los tiempos y de las revoluciones modernas ha sido, desde su comienzo, que pudiera salvarse este abismo; una de las razones por la que no se ha realizado, hasta ahora, esta esperanza, por la que, en palabras de Tocqueville, ni siquiera el Nuevo Mundo fue capaz de crear una nueva ciencia política, consiste en la enorme fortaleza y elasticidad de nuestra tradición de pensamiento, que ha resistido todas las inversiones y transformaciones de valores llevadas a cabo por los pensadores del siglo XIX para minarlo y destruirlo.

Como quiera que sea, lo que importa, por lo que se refiere a la Revolución americana, fue que la experiencia había enseñado a los colonos que las cartas del rey y de las compañías vinieron a confirmar y a legalizar su «comunidad», no a establecerla y fundarla, que estaban «sometidos a las leyes que adoptaron al establecerse por primera vez y a cuantas otras hubiesen sido promulgadas por sus respectivas legislaturas», y que tales libertades fueron «confirmadas por las constituciones políticas que se habían venido dando, así como por las diversas cartas pactadas otorgadas por la Corona»[63].

63. Ésta es una forma de Resolución de Propietarios Libres del Condado de Albermale, Virginia, 26 de julio de 1774, que fue redactada por Jefferson. Las cartas reales son mencionadas como ocurrencia tardía, y el curioso término «carta pactada», que suena a algo contradictorio, demuestra claramente que en lo que Jefferson pensaba era en el pacto, no en la carta (Commager, ob. cit.). Esta insistencia en el pacto, a expensas de las cartas del rey o de las compañías, no es en ningún caso consecuencia de la revolución. Casi diez años antes de la Declaración de la Inde-

Es cierto que «los teóricos de la colonia escribieron mucho acerca de la constitución británica, los derechos de los ingleses e, incluso, las leyes de la naturaleza, pero aceptaron el postulado británico de que los gobiernos coloniales derivaban de las cartas y comisiones británicas»[64]. Sin embargo, lo esencial en estas teorías fue la curiosa interpretación o, más bien, mala interpretación de la constitución británica como una ley fundamental que podía limitar los poderes legislativos del Parlamento. Lo cual evidentemente significaba tanto como interpretarla a la luz de los pactos y convenios americanos que ciertamente constituían tal «ley fundamental», tal autoridad «establecida», cuyos «límites» ni siquiera la legislatura suprema podía «desconocer [...] sin destruir su propia fundación». Precisamente la acendrada creencia de los americanos en sus propios pactos y convenios explica que invocasen la constitución británica y su «Derecho constitucional», «con exclusión de cualquier otra consideración de los derechos de la Carta»; por ello, no tiene gran importancia que, siguiendo la moda de la época, afirmasen que éste era un «derecho inalterable de la naturaleza», puesto que, al menos para ellos, este derecho se había convertido en ley sólo porque lo concibieron como «injerto en la constitución británica, en cuanto ley fundamental»[65].

También la experiencia había enseñado a los colonos lo suficiente acerca de la naturaleza del poder humano como

pendencia, Benjamin Franklin sostenía «que el Parlamento estuvo tan lejos de intervenir en los asentamientos originales que en realidad no tuvo noticias de los mismos hasta varios años después de haber sido establecidos» (Graven, ob. cit., p. 44).

64. Merrill Jensen, ob. cit.

65. Procede de una Carta circular de Massachusetts protestando contra las Actas de Townshend, de 11 de febrero de 1768, redactada por Samuel Adams. Según Commager, estas exposiciones al Ministerio Británico presentan «una de las formulaciones más tempranas de la doctrina de la ley fundamental de la Constitución Británica».

para llegar, en vista de los abusos intolerables de un determinado rey, a la conclusión de que la realeza como tal es una forma de gobierno para esclavos y que «una república americana [...] es el único gobierno que deseamos ver establecido; nunca podemos vernos sometidos de buen grado a un rey que no sea aquel que, por poseer infinita sabiduría, bondad y rectitud, es el único que está hecho para un poder ilimitado»[66]; pero los teóricos de las colonias seguían discutiendo, con todo detalle, las ventajas y desventajas de las diversas formas de gobierno (como si cupiese elección en este asunto). También fue la experiencia -«la sabiduría unificada de América del Norte [...] reunida en un Congreso general»[67]-, en mayor medida que la teoría o el estudio, la que enseñó a los hombres de la Revolución el significado real de la *potestas in populo* romana, el asiento popular del poder. Sabían que el principio de *potestas in populo* es capaz de inspirar una forma de gobierno a condición de añadir, como hicieron los romanos, *auctoritas in senatu* (la autoridad reside en el senado), de tal forma que el gobierno se compone, a la vez, de poder y autoridad o, como dijeron los romanos, *senatus populusque Romanus.* Las cartas reales y la lealtad de las colonias al rey y al Parlamento ingleses significaron para el pueblo americano reforzar el poder con el peso de la autoridad; de esta forma, el problema principal de la Revolución americana, una vez que la fuente de la autoridad había sido cortada del cuerpo político colonial en el Nuevo Mundo, resultó ser el establecimiento y fundación de la autoridad, no del poder.

66. De las Instrucciones de la ciudad de Malden, según citábamos en la nota 62.
67. Según se señalaba en las Instrucciones de Virginia al Congreso Continental de 1 de agosto de 1774 (Commager, ob. cit.).

5. Fundación (II): *Novus ordo saeclorum*

Magnus ad integro saeclorum nascitur ordo.

VIRGILIO

1

Poder y autoridad no es lo mismo que poder y violencia. Ya hemos aludido a esta distinción que, sin embargo, debemos recordar una vez más. La importancia de estas diferencias y distinciones se pone especialmente de manifiesto cuando consideramos cuán diferentes fueron los resultados prácticos a los que condujo el único dogma que compartieron los hombres de las dos revoluciones del siglo XVIII: la convicción de que la fuente y el origen del poder político legítimo reside en el pueblo. En realidad, fue sólo una concordancia superficial. El pueblo de Francia, *le peuple* en el sentido de la Revolución, no estaba ni organizado ni constituido; todos los «cuerpos constituidos» existentes en el Viejo Mundo (dietas y parlamentos, órdenes y estamentos), se fundaban en el privilegio, el nacimiento y la profesión. Representaban intereses particulares privados, pero dejaban en manos del monarca el interés público; el despotismo ilustrado dio por supuesto que el monarca actuaba como «la única persona ilustrada frente a la variedad de los inte-

reses privados»[1], por lo cual se reconocía que en una «monarquía limitada» esos cuerpos tenían derecho a denunciar las injusticias y a rehusar el consentimiento. Ninguno de los parlamentos europeos fue un cuerpo legislativo; tenían, cuando más, el derecho a decir «sí» o «no», pero la iniciativa o el derecho de decisión no les pertenecía. Sin duda, el grito de combate de los primeros días de la Revolución americana, «ningún impuesto sin representación», se movía aún dentro del marco de la «monarquía limitada», cuyo principio fundamental era el consentimiento de los súbditos. Si hoy se nos hace difícil percibir la enorme potencialidad de este principio, ello se debe a que ya no tenemos noción de la íntima conexión existente entre libertad y propiedad. Para el siglo XVIII, igual que para el XVII anteriormente y para el XIX después, la función de las leyes no consistía primordialmente en garantizar un cierto número de libertades, sino en proteger la propiedad; era la propiedad y no la ley la que garantizaba la libertad. Con anterioridad a nuestro siglo, los individuos nunca estuvieron expuestos directamente y sin alguna protección personal a las presiones del Estado o de la sociedad; únicamente cuando surgieron individuos que eran libres, pero que carecían de propiedad protectora de sus libertades, se sintió la necesidad de leyes que protegiesen directamente a las personas y su libertad personal, en vez de limitarse a proteger sus propiedades. Sin embargo, en el siglo XVIII, y especialmente en los países de habla inglesa, aún coincidían libertad y propiedad; quien decía propiedad decía libertad, y la recuperación o la defensa de los derechos de propiedad del individuo se identificaban con la lucha por la libertad. Las Revoluciones

1. Según palabras de Pietro Verri al referirse a la versión austríaca del absolutismo ilustrado bajo el gobierno de María Teresa y José II, citadas por Robert Palmer, *The Age of Democratic Revolution,* Princeton, 1959, p. 105.

francesa y americana se asemejaron sobre todo en que ambas pretendían recuperar dichas «libertades antiguas».

Los resultados enteramente diferentes a los que condujo el conflicto entre el rey y el Parlamento en Francia, de un lado, y el conflicto entre los cuerpos constituidos americanos y el gobierno inglés, de otro, fueron consecuencia exclusivamente de la naturaleza totalmente diferente de estos cuerpos. La ruptura entre el rey y el Parlamento arrojó a toda la nación francesa a un «estado de naturaleza»; disolvió automáticamente la estructura política del país, así como los vínculos que unían a sus habitantes, los cuales no dependían de promesas mutuas, sino de los diversos privilegios conferidos a cada orden y estamento de la sociedad. En términos estrictos, no existieron cuerpos constituidos en parte alguna del Viejo Mundo. El cuerpo constituido fue en realidad una innovación nacida de las necesidades y de la candidez de aquellos europeos que habían decidido abandonar el Viejo Mundo, no sólo para colonizar un nuevo continente, sino también con el propósito de establecer un nuevo orden en el mundo. El conflicto de las colonias con el rey y el Parlamento de Inglaterra se limitó a anular las cartas otorgadas a los colonos y los privilegios de los que gozaban debido a su calidad de ingleses; despojó al país de sus gobernantes, pero no de sus asambleas legislativas, sin que el pueblo, pese a abjurar de su fidelidad a un rey, se sintiese en ningún momento exonerado de los numerosos pactos, convenios, promesas mutuas y «coasociaciones»[2] a los que estaba vinculado.

2. Me doy cuenta de que en este punto discrepo del importante libro de Robert Palmer, ya citado. Mi deuda con la obra del señor Palmer es considerable, y aún es mayor la simpatía que profeso a su tesis principal acerca de la existencia de una civilización atlántica, «un concepto que probablemente refleja de modo más adecuado la realidad del siglo XVII que la del siglo XX». Sin embargo, tengo la impresión de que dicho autor no percibe que una de las razones que sustentan su tesis es que las consecuencias de la revolución han sido diferentes en Europa que en Améri-

Cuando los hombres de la Revolución francesa decían que todo el poder reside en el pueblo, entendían por poder una fuerza «natural» cuya fuente y origen estaban situadas fuera de la esfera política, una fuerza que había sido liberada en toda su violencia por la revolución y que había barrido, como un huracán, todas las instituciones del *Ancien Régime.* La intensidad con que operó esta fuerza les llevó a considerarla sobrehumana y a concebirla como el resultado de la violencia acumulada de una multitud que se movía al margen de toda obligación y de toda organización política. Las experiencias desencadenadas por la Revolución francesa con un pueblo arrojado a un «estado de naturaleza» no permitían dudar sobre la posibilidad de que la potencia multiplicada de una multitud podía estallar, bajo la presión de la desgracia, con una violencia tal que no podría resistir ningún poder institucionalizado y controlado. Ahora bien, estas experiencias también enseñaron que, contra lo que afirmaban todas las teorías, tal multiplicación nunca daría nacimiento al poder, que esa potencia y violencia en su estado prepolítico eran estériles. Los hombres de la Revolución francesa, al no saber distinguir entre violencia y poder, y convencidos como estaban de que todo poder debe proceder del pueblo, abrieron la esfera política a esta fuerza natural y prepolítica de la multitud y fueron barridos por ella, como

ca. Ello se ha debido fundamentalmente a la enorme diferencia entre los «cuerpos constituidos» de los dos continentes. Cualesquiera que hayan podido ser los cuerpos constituidos existentes en Europa con anterioridad a las revoluciones -estamentos, parlamentos, órdenes privilegiadas de todo tipo-, eran parte integrante del antiguo orden y fueron barridos por la Revolución; en América, por el contrario, fueron los antiguos cuerpos constituidos del período colonial los que fueron, por así decirlo, liberados por la revolución. La distinción me parece tan importante que me da miedo, a causa de su ambigüedad, utilizar la misma expresión, «cuerpos constituidos», para referirse a los municipios y asambleas coloniales, de una parte, y a las instituciones feudales europeas con sus privilegios y libertades, de otra.

anteriormente lo habían sido el rey y los antiguos poderes. Los hombres de la Revolución americana, por el contrario, entendieron por poder el polo opuesto a la violencia natural prepolítica. Para ellos, el poder surgía cuándo y dónde los hombres actuaban de común acuerdo y se coaligaban mediante promesas, pactos y compromisos mutuos; sólo un poder tal, basado en la reciprocidad y en la mutualidad, era un poder verdadero y legítimo, en tanto que el pretendido poder de reyes, príncipes o aristócratas era espurio y usurpado, porque no se derivaba de la mutualidad, sino que se basaba, en el mejor de los casos, en el consentimiento. Sabían muy bien cuál era la causa que les había hecho triunfar donde otras naciones habían fracasado; era, en palabras de John Adams, el poder que da «la confianza en el prójimo y en el común de las gentes lo que había hecho posible que los Estados Unidos llevasen a cabo una revolución»[3]. Esta confianza, por otra parte, se derivaba no de una ideología común, sino de las promesas mutuas y, en cuanto tal, se convirtió en la base de las «asociaciones»: la reunión del pueblo con un propósito político específico. Es triste decir (aunque me temo que es cierto en buena medida) que esta idea de la «confianza en el prójimo» como principio de la acción organizada sólo ha estado presente en otras partes del mundo cuando se trataba de conspirar y en las asociaciones clandestinas.

Sin embargo, si es cierto que el poder enraizado en un pueblo que se había coaligado por promesas mutuas y había vivido en cuerpos constituidos mediante el pacto era suficiente para «llevar a cabo una revolución» (sin desatar la violencia infinita de las multitudes), también es cierto que no bastaba para establecer una «unión perpetua», es decir, para fundar una nueva autoridad. Ni el pacto ni la promesa sobre la que aquél se funda son suficientes para asegurar la perpetuidad, es decir, para conferir a los asuntos humanos esa es-

3. Citado por Palmer, ob. cit., p. 322.

tabilidad sin la cual el hombre sería incapaz de construir un mundo para su posterioridad, destinado y proyectado para sobrevivir a su propia vida mortal. A los hombres de la Revolución, que se jactaban de fundar repúblicas, es decir, gobiernos «de leyes y no de hombres», el problema de la autoridad se les planteó bajo la forma de una denominada «norma superior» que sancionase las leyes positivas. Sin duda, las leyes debían su existencia real al poder del pueblo y a sus representantes en las legislaturas; pero estos hombres no podían representar al mismo tiempo la fuente suprema de la que debían derivarse estas leyes a fin de imponerse y ser válidas para todos, las mayorías y las minorías, las generaciones presentes y las futuras. De aquí que la auténtica tarea de dictar un nuevo Derecho al país, que incorporase ante las generaciones futuras la «norma superior» que confiere validez a todas las leyes hechas por el hombre, llevó a primer plano, en América no menos que en Francia, la necesidad de un absoluto; la sola razón por la cual tal necesidad no condujo a los hombres de la Revolución americana a cometer los mismos absurdos en que incurrieron los hombres de la Revolución francesa, y especialmente Robespierre, consistió en que los primeros distinguieron neta e inequívocamente entre el origen del poder, que brota desde abajo, del «arraigo espontáneo» del pueblo, y la fuente de la ley, cuyo puesto está «arriba», en alguna región más elevada y trascendente.

Desde un punto de vista teórico, la deificación del pueblo, llevada a cabo durante la Revolución francesa, fue consecuencia inevitable del intento de hacer derivar, a la vez, ley y poder de la misma fuente. La pretensión de la monarquía absoluta de fundamentarse en un «derecho divino» había modelado el poder secular a imagen de un dios que era a la vez omnipotente y legislador del universo, es decir, a imagen del Dios cuya Voluntad *es* la Ley. La «voluntad general» de Rousseau o de Robespierre es aún esta voluntad divina cuyo solo querer basta para producir la ley. Desde un punto de vista his-

tórico, no existe diferencia más importante de principio entre las Revoluciones americana y francesa que la afirmación unánimemente compartida por la última, según la cual «la ley es expresión de la Voluntad General» (como puede leerse en el artículo VI de la *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789), una fórmula que no se encontrará, por más que se busque, en la Declaración de Independencia o en la Constitución de los Estados Unidos. En la práctica, como ya vimos, resultó que no fue el pueblo, ni su «voluntad general», sino el proceso mismo de la Revolución el que terminó por ser la fuente de todas las «leyes», una fuente de donde manaban incesantemente nuevas «leyes», es decir, decretos y ordenanzas que ya estaban anticuados en el momento de publicarse, barridos por la Norma Superior de la Revolución a la que debían justamente su existencia. «Une loi révolutionnaire», decía Condorcet resumiendo cuatro años de experiencia revolucionaria, «est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélerer ou régler la marche». («Una ley revolucionaria es una ley que se propone mantener esa revolución y acelerar o regular su curso»)[4]. Es cierto que Condorcet también proclamó la esperanza de que la ley revolucionaria, al acelerar el proceso revolucionario, anunciaría el día en que la revolución sería completada, de que «precipitaría incluso su fin último»; pero esta esperanza era vana. Tanto en la teoría como en la práctica, únicamente un contramovimiento, una *contre-révolution* podría detener un proceso revolucionario que se había convertido en su propia ley.

«El gran problema de la política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría [...], [es] hallar una forma de gobierno que coloque a la ley por encima de los hombres»[5]. Desde un punto de vista teórico, el problema de Rousseau se parece mucho al círculo vicioso de Sièyes: los que se

4. *Sur le Sens du Mot Révolutionnaire* (1793). *Vid. Oeuvres,* 1847-1849, vol. XIII.

5. Rousseau en una carta al marqués de Mirabeau, de 26 de julio de 1767.

reúnen para constituir un nuevo gobierno actúan inconstitucionalmente, es decir, carecen de autoridad para hacer lo que se han propuesto. El círculo vicioso de la legislación está presente no en el proceso legislativo ordinario, sino en el acto de dictar la ley fundamental, la ley del país o la Constitución que, desde ese momento, se supone que encarna la «norma superior» de la que derivan, en último término, su autoridad todas las leyes. Los hombres de la Revolución americana tuvieron que enfrentarse, en no menor medida que los de la francesa, a este problema, que se les planteó como la necesidad urgente de algún absoluto. Lo malo era -para citar una vez más a Rousseau- que para poner la ley por encima del hombre y establecer así la validez de las leyes humanas il *faudrait des dieux,* «harían falta dioses».

La necesidad de dioses en el cuerpo político de una república se manifestó durante el curso de la Revolución francesa en el intento desesperado de Robespierre dirigido a fundar un culto enteramente nuevo, el culto de un Ser Supremo. En los días en que Robespierre presentó su propuesta podía parecer que la función principal del culto iba a detener la Revolución, que había perdido los estribos. En cuanto tal, el grandioso festival -ese sustitutivo miserable y condenado al fracaso de la Constitución que la Revolución no había sido capaz de producir- fue un rotundo fracaso; resultó que el nuevo dios no tenía ni siquiera poder para inspirar la proclamación de una amnistía general y mostrar un mínimo de clemencia, por no decir de compasión. El carácter ridículo de la empresa se puso de manifiesto incluso ante los mismos que aguardaban las ceremonias de iniciación; a ellos mismos debió de parecerles como si «el dios de los filósofos», sobre el que Lutero y Pascal habían volcado su desdén, se hubiese decidido al fin a manifestarse bajo el disfraz de un payaso de circo. Bastaría el culto robespierano del Ser Supremo para probar, si eso fuese necesario, que las revoluciones modernas, pese a su lenguaje de ocasión deísta, presuponen si no el

derrumbamiento de las creencias religiosas, sí, al menos, su pérdida total de importancia dentro de la esfera política. Sin embargo, incluso Robespierre, cuya falta de sentido del humor era notable, hubiera podido eludir el ridículo si su necesidad no hubiese sido tan desesperada. Lo que necesitaba no era en modo alguno un «Ser Supremo» -un término que no era suyo- sino más bien lo que él llamó un «Legislador Inmortal» al que, en un contexto diferente, llamó también un «llamamiento continuado a la Justicia»[6]. Desde la perspectiva de la Revolución francesa, necesitaba una fuente siempre viva y trascendente de autoridad que no pudiera ser identificada con la voluntad general de la nación o de la revolución, de tal modo que una Soberanía absoluta el -«poder despótico» de Blackstone- pudiera conferir soberanía a la nación, que una Inmortalidad absoluta pudiese garantizar, si no la inmortalidad, al menos cierta permanencia y estabilidad a la república y, en fin, que alguna Autoridad absoluta pudiese obrar como el manantial de la justicia del que derivasen su legitimidad las leyes del nuevo cuerpo político.

La Revolución americana demostró que, de las tres necesidades citadas, la de un legislador inmortal era la más urgente y la que estaba menos predeterminada por las particulares condiciones históricas de la nación francesa. Quizá se nos quiten las ganas de reír de estas payasadas cuando encontramos expresadas las mismas ideas, despojadas de todas sus vestimentas ridículas, en John Adams, quien también pedía el culto de un Ser Supremo a quien, también él, llamaba el «gran Legislador del Universo»[7], o cuando recordamos la so-

6. Véase J. M. Thompson: *Robespierre*, Oxford, 1939, p. 489.
7. En el Preámbulo a «The Reports of a Constitution or Form of Government for the Commonwealth of Massachusetts», 1779, *Works*, Boston, 1851, vol. IV. Todavía se movía en esta dirección el juez Douglas, cuando dijo: «Somos un pueblo religioso, cuyas instituciones presuponen un Ser Supremo» (cit. por Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958, p. 193).

lemnidad con que Jefferson, en la Declaración de Independencia, invocaba las «leyes naturales y al Dios de la naturaleza». Por otra parte, la necesidad de un principio divino, de alguna sanción trascendente en la esfera de la política, así como el hecho curioso de que esta necesidad fuese sentida con mayor intensidad durante un período revolucionario, es decir, en el momento de establecer un nuevo cuerpo político, había sido claramente expresada con anterioridad por casi todos los precursores teóricos de la revolución, con la única excepción de Montesquieu. Así, incluso Locke, quien participaba firmemente en la creencia de que «Dios mismo [habría sembrado] en el hombre un principio de acción» (para que los hombres tuvieran que seguir únicamente la voz de una conciencia puesta por Dios dentro de ellos mismos, sin tener que recurrir especialmente al sembrador trascendente) estaba convencido de que sólo «una llamada al Dios de los Cielos» podía servir de ayuda a quienes salían del «estado de naturaleza» y se disponían a promulgar la ley fundamental de una sociedad civil[8]. A causa de esto, nos resulta difícil, tanto en el plano de la teoría como en el de la práctica, eludir el derecho paradójico de que fuesen precisamente las revoluciones, sus crisis y sus necesidades las que condujeron a los hombres «ilustrados» del siglo XVIII a abogar por alguna clase de sanción religiosa en el preciso momento en que se disponían a emancipar la esfera secular de la influencia de las iglesias y a separar, de una vez por todas, la política de la religión.

A fin de alcanzar una mayor precisión en el análisis de la naturaleza del problema que implica esta necesidad de un absoluto, quizá convenga recordar que ni la antigüedad griega ni la romana se plantearon el problema. Es muy significativo que John Adams –quien ya antes del estallido revolucionario había insistido sobre «los derechos que preceden a todo gobierno terreno [...] derivados del gran Legislador del

8. *Civil Government*, Trat. I, sección 86, y Trat. II, sección 20.

Universo», y quien más tarde contribuyó «a conservar e insistir sobre [la ley natural] como un remedio al que nos hará acudir al Parlamento antes de que nos demos cuenta»[9]– debió de haber creído que «era opinión común de las naciones antiguas que sólo la Divinidad era adecuada al oficio importante de promulgar leyes para los hombres»[10]. Lo importante es que Adams se equivocaba, y que ni el νόμος griego, ni la *lex* romana eran de origen divino, que ni el concepto griego o romano de legislación requería la inspiración divina[11]. La idea de legislación divina implica que el legislador debe estar situado fuera y por encima de sus propias leyes; ahora bien, resulta que en la Antigüedad no era un atributo divino, sino

9. En *Dissertation on Canon and Feudal Law.*
10. En *A defense of the Constitutions of Government of the United States of America,* 1778, *Works,* vol. IV, p. 291.
11. De ahí que la mayor alabanza que podía hacerse de un antiguo legislador fuese que sus leyes estaban tan admirablemente construidas que costaba trabajo creer que no habían sido hechas por un dios. Habitualmente se ha dicho esto de Licurgo *(vid.* especialmente Polibio, VI, 48, 2). El causante del error de Adams fue probablemente Plutarco, quien cuenta que Licurgo se había asegurado en Delfos «de que la constitución que él estaba a punto de establecer sería la mejor del mundo», Plutarco también relata que Solón recibió un oráculo halagüeño de Apolo. Sin duda, Adams interpretó a Plutarco con ojos cristianos, puesto que no hay nada en el texto que permita deducir que Solón o Licurgo fueran inspirados por Dios.

En este asunto estuvo más cerca de la verdad que John Adams, Madison cuando halló que «no dejaba de ser curioso que en todos los casos recogidos por la historia antigua en los que el gobierno ha sido establecido mediante deliberación y consentimiento, la tarea de estructurarlo no ha sido comisionada a una asamblea de hombres, sino que ha sido realizada por algún ciudadano de notable sabiduría e integridad comprobada» *(The Federalist,* núm. 38). Esto fue cierto al menos para la antigüedad griega, aunque quizá sea dudoso que la razón por la cual «los griegos [...] abandonasen por completo las reglas de la cautela y pusieran su destino en manos de un solo ciudadano» fuese que «los temores de discordia [...] excediesen la aprehensión de traición o incapacidad de un individuo» *(ibid.).* Lo cierto es que las tareas legislativas no se contaban entre los derechos y deberes de un ciudadano griego; el acto de establecer la ley se consideró prepolítico.

característica del tirano, imponer al pueblo leyes a las que él mismo no quedaba vinculado[12]. Es cierto, sin embargo, que en Grecia se creía que el legislador procedía de fuera de la comunidad, que podía ser un extranjero y ser llamado del exterior; pero esto sólo significaba que la promulgación de la ley era prepolítica, anterior a la existencia de la polis, la ciudad-estado, del mismo modo que la construcción de las murallas alrededor de la ciudad era anterior a la existencia de la propia ciudad. El legislador griego era extraño al cuerpo político, pero no estaba situado sobre él y no era divino. La propia palabra νόμος, que con independencia de su significado etimológico se llena de sentido al oponerla a φύσις o cosas de la naturaleza, subraya el carácter «artificial», convencional, humano de las leyes. Por otra parte, aunque la palabra νόμος terminó por adquirir significados diversos a lo largo de los siglos de civilización griega, nunca perdió completamente su «significación espacial» original, es decir, «la idea de una esfera o competencia dentro de la cual un poder determinado puede ejercerse legítimamente»[13]. Es evidente que la idea de una «norma superior» no podía encajar en este νόμος, e incluso las leyes de Platón no se derivan de una «norma superior» que determinase no sólo su utilidad, sino que constituyese también su legalidad y validez[14]. La única

12. Así, Cicerón dice explícitamente acerca del legislador: *Nec leges imponit populo quibus ipse non pareat* ('Y no impone al pueblo leyes que él mismo no obedecería') en *De Re Publica*, I, 52.
13. Según palabras de F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (1912), Torchbooks ed., cap. I, p. 13.
14. Me llevaría demasiado lejos discutir el asunto en detalle. Al parecer, la famosa frase de Platón en las *Leyes* («un dios es la medida de todas las cosas») podría indicar una «ley superior», más allá de las leyes humanas. Creo que esto es un error, y no sólo por la simple razón de que medida *(metron)* y ley no son la misma cosa. Para Platón el verdadero objeto de las leyes no es tanto impedir la injusticia como perfeccionar a los ciudadanos. La norma con que medir la bondad o maldad de las leyes es completamente utilitaria: lo que hace a los ciudadanos mejores de lo que

huella que encontramos de esta idea del papel y condición del Legislador con respecto al cuerpo político en la historia de las revoluciones y de una fundación moderna parece ser la famosa propuesta de Robespierre de que «los miembros de la Asamblea Constituyente se comprometan formalmente a dejar a los demás el cuidado de construir el templo de la Libertad cuyos cimientos han sido puestos por ellos; que se inhabiliten a sí mismos para la próxima elección». La fuente que inspiró la sugerencia de Robespierre es tan poco conocida en los tiempos modernos «que los historiadores han sugerido todo tipo de motivaciones ulteriores para [su] acción»[15].

La ley romana, aunque casi totalmente diferente del νόμος griego, tampoco sintió la necesidad de una fuente trascendente de autoridad, y si el acto de legislar requería la ayuda de los dioses –la ratificación distraída con la que, según la religión romana, los dioses aprueban las decisiones tomadas por los hombres–, no la necesitó en mayor medida que cualquier otro acto político importante. A diferencia del νόμος griego, la *lex* romana no era contemporánea de la fundación de la ciudad y la legislación romana no era actividad prepolítica. El significado original de la palabra *lex* es «conexión íntima» o relación, es decir, algo que enlaza dos cosas o dos personas a las que circunstancias externas han reunido. Por consiguiente, la existencia de un pueblo, en el sentido de una unidad étnica, tribal y orgánica es completamente independiente de las leyes. Los nativos de Italia, nos dice Virgilio, eran «del linaje de Saturno, no encadenado a la justicia por ninguna ley, sino justo por su propia decisión y de acuerdo

eran es una buena ley, la que les deja en el mismo estado es una ley indiferente e incluso superflua, y la que los hace peores es una ley mala.

15. La «extraordinaria idea» de Robespierre está contenida en *Le Défenseur de la Constitution* (1792), núm. 11, *vid. Oeuvres Complètes,* ed. G. Laurent, 1939, vol. IV, p. 333. El comentario está citado por Thompson, ob. cit., p. 134.

con las costumbres de los dioses de la Antigüedad»[16]. Sólo después de que Eneas y sus guerreros regresaron de Troya y se declaró una guerra entre los invasores y los naturales del país se sintió la necesidad de «leyes». Estas «leyes» no eran más que un medio para restablecer la paz; eran tratados y convenios mediante los cuales se constituía una nueva alianza, una nueva unidad, la unidad de dos entidades completamente diferentes que la guerra había puesto en contacto y que ahora se unían. Para los romanos, el fin de la guerra no consistía simplemente en derrotar al enemigo o establecer la paz; una guerra terminaba satisfactoriamente para ellos sólo cuando los antiguos enemigos se convertían en «amigos» y aliados *(socii)* de Roma. La ambición de Roma no era someter a todo el mundo al poder o *imperium* de Roma, sino propagar el sistema romano de alianzas a través de todos los países de la tierra. No era la fantasía propia de un poeta. El propio pueblo de Roma, el *populus romanus,* debía su existencia a un consorcio nacido de la guerra, es decir, a la alianza entre patricios y plebeyos, cuyas luchas intestinas hallaron fin gracias a las famosas Leyes de las Doce Tablas. Pese a contar con este orgulloso y antiguo documento en su historia, los romanos nunca creyeron estar inspirados por los dioses; prefirieron creer que Roma había enviado una misión a Grecia a fin de estudiar allí los diferentes sistemas de legislación[17]. De aquí que la República romana, que reposaba sobre la alianza perpetua de patricios y plebeyos, utilizase el instrumento de las *leges* principalmente para tratados y para gobernar las provincias y comunidades que pertenecían al sistema romano de alianzas, es decir, al grupo expansivo de los *socii* romanos que constituían la *societas romana.*

Ya he dicho que de todos los teóricos prerrevolucionarios, Montesquieu fue el único que nunca creyó necesario intro-

16. *Eneida,* libro VII, Modern Library ed., p. 206.
17. Livio III, 31.8.

ducir en la esfera política un absoluto, un poder divino o despótico. Ello está estrechamente relacionado con el hecho de que por lo que yo sé, sólo Montesquieu utilizó la palabra «ley» siempre en el antiguo sentido, romano, definiéndola en el primer capítulo de *L'Esprit des Lois* como *rapport*, como relación que existe entre diferentes entidades. Ciertamente, da por supuesta la existencia de un «Creador y Conservador» del universo y habla también de un «estado de naturaleza» y de «leyes naturales», pero los *rapports* que existen entre el Creador y la creación, o entre los hombres en el estado de naturaleza sólo son «reglas» o *règles* que determinan el gobierno del mundo y sin las cuales éste no existiría[18]. Por tanto, ni las leyes naturales ni las religiosas constituyen para Montesquieu una «norma superior» en sentido estricto; no son más que relaciones que existen y preservan diferentes esferas del ser. Dado que para Montesquieu, como para los romanos, una ley es simplemente lo que pone en relación dos cosas y es, por definición, relativa, no requiere de ninguna fuente absoluta de autoridad y se puede describir el «espíritu de las leyes» sin siquiera plantearse el inquietante problema de su validez absoluta.

Estas reflexiones y reminiscencias históricas nos sugieren que el problema total de un absoluto que confiera validez a las leyes positivas humanas fue en parte una herencia del absolutismo, que lo había heredado, a su vez, de aquellos siglos en que no existía ninguna esfera secular en Occidente que no se fundase en último término en la sanción de una Iglesia y en los que, por consiguiente, las leyes seculares fueron concebi-

18. De *L'Esprit des Lois*, libro I, caps. 1-3. Compárese también el primer capítulo del libro XXVI. El hecho de que la Constitución afirme que no sólo «las leyes de los Estados Unidos», sino también «todos los tratados hechos [...] con la autorización de los Estados Unidos, serán la ley suprema del país», pone de manifiesto que el concepto americano de ley depende en buena medida del concepto romano de *lex* y de las experiencias originales de los pactos y convenios.

das como la expresión mundana de una ley ordenada por Dios. Esto, sin embargo, constituye sólo un aspecto de la cuestión. Fue de mayor importancia y relevancia el hecho de que a través de esos siglos la palabra «ley» había adquirido un significado totalmente diferente. Lo que importaba era que -aparte de la enorme influencia ejercida por la jurisprudencia y la legislación romanas sobre el desarrollo de los sistemas e interpretaciones legales de la Edad Media y de la Moderna- las leyes eran concebidas como mandamientos, que eran interpretados de acuerdo con la palabra de Dios, que dice a los hombres: No debes hacer esto. Es evidente que tales mandamientos no pueden ser vinculantes sin una sanción religiosa superior. Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a su consentimiento y acuerdo mutuo, la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre.

Esto no significa, por supuesto, afirmar que el antiguo *ius publicum*, la ley del país que posteriormente se llamó «Constitución», o el *ius privatum*, que se convirtió más tarde en nuestro derecho civil, posean las características de los mandamientos divinos. El modelo sobre el que Occidente construyó la quintaesencia de todas las leyes, incluso de aquellas cuyo origen romano estaba fuera de toda duda, y en cuya interpretación jurídica utilizaron todos los términos de la jurisdicción romana, ese modelo no fue de ningún modo romano; su origen fue hebreo y estaba representado por los mandamientos divinos del Decálogo. El modelo no se alteró cuando, en los siglos XVII y XVIII, el Derecho natural ocupó el lugar de la divinidad, el lugar que había sido ocupado antes por el Dios hebreo, que era un hacedor de leyes, puesto que era el Hacedor del Universo, un lugar que después había sido ocupado por Cristo, la encarnación visible y corporal de Dios sobre la tierra, de quien posteriormente los vicarios de Dios, el Papa y los obispos de Roma, así como los reyes

que les sucedieron, habían derivado su autoridad, hasta que, finalmente, los protestantes rebeldes se volvieron a las leyes y pactos hebreos y a la propia figura de Cristo. La dificultad que planteaba el Derecho natural era precisamente que carecía de autor, que sólo podía concebirse como una ley de la naturaleza, en el sentido de una fuerza no personal y sobrehumana que constreñía a todos los hombres, sin importar lo que hacían, lo que trataban de hacer o lo que omitían. A fin de constituir una fuente de autoridad y conferir validez a las leyes humanas, había que añadir, como hizo Jefferson, «las leyes naturales y el Dios de la naturaleza», careciendo de importancia si, en el espíritu del tiempo, este Dios dirigía sus criaturas mediante la voz de la conciencia o les iluminaba más mediante la luz de la razón que a través de la revelación de la Biblia. Lo importante siempre ha sido que el Derecho natural necesitaba de la sanción divina para llegar a ser vinculante para los hombres.

La sanción religiosa para las leyes humanas requería en aquel momento mucho más que una simple construcción teórica de una «norma superior», más incluso que la creencia en un Legislador Inmortal y el culto de un Ser Supremo; requería una creencia firme en un «mundo futuro de recompensas y castigos», como la única fundación verdadera de la moralidad»[19]. Lo importante es que esto no fue cierto únicamente para la Revolución francesa, donde el pueblo o la nación se habían calzado las botas del príncipe absoluto y donde Robespierre se había limitado a «volver del revés al antiguo sistema»[20]. (Era indispensable la idea de una «alma inmortal» que iba a servir como un *rappel continuel à la justice*[21]; constituía el único freno posible que podía impedir

19. Véase el proyecto de Adams para una Constitución de Massachusetts, ob. cit.
20. Thompson, ob. cit., p. 97.
21. «L'idée de l'Être Supreme et de l'inmortalité de l'âme est un rappel continuel a la justice; elle est donc sociale et républicaine.» Véase el dis-

que este nuevo soberano, este gobierno absoluto desligado de sus propias leyes, cometiese actos criminales. Como el príncipe absoluto, la nación, en términos de Derecho público, no podía errar, porque era el nuevo vicario de Dios en la tierra; pero dado que, al igual que el príncipe, de hecho podía cometer actos injustos, tenía también que estar expuesto a una pena que «sólo sería impuesta por el Dios vengador», según la expresiva frase de Bracton.) Esto era aún más cierto para la Revolución americana, donde una mención explícita a un «estado futuro de recompensas y castigos» aparece en todas las constituciones estatales, aunque no hallamos traza de ella ni en la Declaración de Independencia ni en la Constitución de los Estados Unidos. No se puede deducir de ello que los redactores de las constituciones estatales fuesen menos «ilustrados» que Jefferson o Madison. Cualquiera que pueda haber sido la influencia del puritanismo sobre el desarrollo de un espíritu americano, los fundadores de la república y los hombres de la Revolución pertenecían a la época de la Ilustración; todos ellos eran deístas y su insistencia en una creencia en «un mundo futuro» estaba singularmente fuera de lugar, dadas sus convicciones religiosas. No fue, ciertamente, ningún fervor religioso, sino un temor estrictamente político, suscitado por el enorme riesgo implícito en la esfera secular de los asuntos humanos, lo que les impulsó a fijarse en el único elemento de la religión tradicional cuya utilidad política como instrumento de gobierno estaba fuera de toda duda.

Nosotros, que hemos tenido ocasión de contemplar el crimen político a una escala sin precedentes, cometido por individuos que se habían liberado de toda creencia en un «mundo futuro» y habían perdido el temor secular de un «Dios vengador», no podemos poner en tela de juicio la sabi-

curso de Robespierre ante la Convención Nacional, del 7 de mayo de 1794, *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 623.

duría política de los fundadores. Fue sabiduría política y no convicción religiosa la que llevó a John Adams a escribir las siguientes palabras, singularmente proféticas: «¿Existe la posibilidad de que el gobierno de las naciones caiga en manos de hombres que profesan el más desesperanzador de todos los credos [esto es], que los hombres no son más que luciérnagas, seres de origen desconocido? ¿Es éste el camino para hacer del hombre, en cuanto tal, objeto de respeto? ¿O es convertir el asesinato en algo tan indiferente como la caza de jilgueros, y al exterminio de una nación en algo tan inocente como el banquete que se dan los gorgojos sobre un trozo de queso?»[22]. Por la misma razón, es decir nuestra propia experiencia, nos inclinamos a revisar la opinión de que Robespierre se opuso al ateísmo simplemente porque era una creencia común entre los aristócratas; no hay ninguna razón para no darle crédito cuando decía que él no podía comprender cómo podía haber legisladores ateos, dado que, por necesidad, tenían que confiar en «un sentimiento religioso que imprime en el alma la idea de una sanción dada a los preceptos morales por un poder mayor que el del hombre»[23].

Finalmente, pero quizá de mayor importancia para el futuro de la república americana, el Preámbulo de la Declaración de Independencia contiene, además del llamamiento al «Dios de la naturaleza», otra frase que se refiere a una fuente trascendente de autoridad para las leyes de un nuevo cuerpo político; esta frase no desentona con las creencias deístas de los fundadores o con el espíritu de la Ilustración del siglo XVIII. Las famosas palabras de Jefferson «Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas» combinan en una forma históricamente singular la base de acuerdo entre

22. *Discourses on Davila, Works,* vol. VI, p. 281. Robespierre, en el discurso que acabamos de citar, se expresa en términos casi idénticos: «Quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle préside a ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?».
23. Robespierre, ob. cit., loc. cit.

aquellos que se habían embarcado en la Revolución, un acuerdo necesariamente relativo, porque relacionaba a todos los que en él participaban con un absoluto, es decir, con una verdad que no requiere ningún consentimiento, puesto que debido a su autoevidencia, constriñe sin necesidad de demostración racional o de persuasión política. Debido a que son evidentes por sí mismas, tales verdades son prerracionales –informan a la razón, pero no son producidas por ella– y, puesto que su autoevidencia las pone más allá del análisis y la discusión, no son en ningún sentido menos constrictivas que el «poder despótico», ni menos absolutas que las verdades reveladas de la religión o las verdades axiomáticas de las matemáticas. En las propias palabras de Jefferson, éstas son «las opiniones y creencias de los hombres [que] no dependen de su propia voluntad, sino que resultan involuntariamente de la evidencia propuesta a sus espíritus»[24].

Quizá no sea sorprendente que la Edad de la Ilustración llegase a ser consciente de la naturaleza constrictiva de la verdad axiomática o evidente en sí misma, cuyo ejemplo paradigmático, desde Platón, había sido el tipo de postulado que encontramos en las matemáticas. Le Mercier de la Rivière tenía toda la razón cuando escribía:

Euclide est un véritable despote et les vérités géometriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablements despotiques. Leur despotismo égal et le despotismo personnel de ce Legislateur n'en font qu'un, celui de la force irresistible de l'évidente[25];

Grocio, más de cien años antes, había insistido ya en que «el mismo Dios no puede hacer que dos por dos no sean cuatro». (Cualesquiera que puedan ser las implicaciones teológicas y filosóficas de la fórmula de Grocio, su intención polí-

24. En su proyecto de preámbulo a la Declaración de Virginia para el Establecimiento de la Libertad Religiosa.
25. Véase su *L'Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés Politiques* (1767), I, cap. XXIV.

tica era evidentemente la de reducir y limitar la voluntad soberana de un príncipe absoluto que pretendía encarnar la omnipotencia divina en la tierra, al declarar que incluso el poder de Dios no carecía de límites. Ello debió de parecer de gran importancia teórica y práctica a los pensadores políticos del siglo XVII por la sencilla razón de que el poder divino, siendo por definición el poder del Único, sólo podía manifestarse en la tierra como una fuerza sobrehumana, esto es, como una fuerza a la que el empleo de la violencia multiplicaba y hacía irresistible. En nuestro contexto, es importante señalar que sólo las leyes matemáticas eran concebidas como suficientemente irresistibles para detener el poder de los déspotas.) La falacia de esta posición consistió no sólo en identificar esta evidencia constrictiva con la razón justa –el *dictamen rationis* o un dictado verdadero de la razón–, sino en creer que estas «leyes» matemáticas eran de la misma naturaleza que las leyes de una comunidad, o que aquéllas podían inspirar en alguna medida a éstas. Jefferson debió de tener alguna conciencia de esto, ya que, de otra forma, no habría incurrido en la incongruencia que supone escribir: «*Afirmamos* que estas verdades son evidentes por sí mismas», sino que hubiera dicho: Estas verdades son evidentes por sí mismas, es decir, son capaces de constreñir algo tan irresistible como el poder despótico, no las afirmamos nosotros, sino que ellas nos afirman a nosotros; no requieren de nuestro consentimiento. Sabía muy bien que la afirmación «Todos los hombres son creados iguales» probablemente no era tan constrictiva como la afirmación de que dos por dos son cuatro, ya que la primera es ciertamente una afirmación racional e, incluso, una afirmación razonada que requiere de nuestro consentimiento, salvo que supongamos que la razón humana está inspirada por Dios para reconocer ciertas verdades como evidentes por sí mismas; la última, por el contrario, está enraizada en la estructura física del cerebro humano y, por tanto, es «irresistible».

Si limitáramos nuestra interpretación del cuerpo político de la república americana exclusivamente a sus dos documentos principales, la Declaración de Independencia y la Constitución de los Estados Unidos, en tal caso el Preámbulo a la Declaración de Independencia constituiría la única fuente de autoridad de la que deriva su legitimidad la Constitución, entendida ésta no como un acto de gobierno constituyente, sino como la ley del país; en efecto, la propia Constitución, tanto en su preámbulo como en sus enmiendas que constituyen la Declaración de Derechos, guarda un singular silencio sobre este problema de la autoridad fundacional. La autoridad de una verdad evidente por sí misma quizá sea menos poderosa que la autoridad de un «Dios vengador», pero todavía conserva claros signos de origen divino; tales verdades son, como escribió Jefferson en el proyecto original de la Declaración de Independencia, «sagradas e irrefutables». No era la razón a secas la que Jefferson elevó al rango de «norma superior» que confiere validez a la nueva ley del país y a las antiguas leyes de la moralidad; era una razón de inspiración divina, la «luz de la razón», como la denominaba la época, y sus verdades también ilustraban la conciencia del hombre, a fin de que pudiese oír una voz interior que era todavía la voz de Dios y respondiera «Quiero», cuando la voz de la conciencia le dijese «Debes» o, lo que aún es más importante, «No debes».

2

Indudablemente hay muchas formas de interpretar la configuración histórica en que hizo su aparición el inquietante problema de un absoluto. Con respecto al Viejo Mundo, mencionábamos la continuidad de una tradición que parece conducirnos en línea recta hasta los últimos siglos del Imperio romano y primeros del cristianismo, cuando, después

que «el Verbo se hizo carne», la encarnación de un absoluto divino en la tierra estuvo representada, en primer lugar, por los vicarios de Cristo, por el Papa y los obispos, a quienes sucedieron reyes que pretendían gobernar en virtud de un derecho divino, hasta que, en su día, la monarquía absoluta fue reemplazada por la soberanía no menos absoluta de la nación. Los colonizadores del Nuevo Mundo habían escapado de la gravosa carga que representaba esta tradición, huida que se produjo no en el momento en que atravesaban el Atlántico, sino cuando bajo la presión de las circunstancias –ante el temor que suscitaban los desiertos vírgenes del nuevo continente y la oscuridad desorientadora del corazón humano– se habían constituido en «cuerpos políticos civiles», aliándose en una empresa para la que no existía ningún otro vínculo, con lo que produjeron un nuevo origen en pleno corazón de la historia de Occidente. Desde una perspectiva histórica, hoy en día nos consta lo que significó, para bien o para mal, esta huida y sabemos en qué medida apartó a América de los caminos que transitaba el Estado nacional en Europa, interrumpiendo así la unidad originaria de una civilización atlántica por más de cien años, haciendo retroceder a América hasta la «soledad sin historia» del nuevo continente y privándola de la grandeza cultural de Europa. Por la misma razón, sin embargo, y ello tiene mayor importancia para nosotros, América pudo prescindir del disfraz más vulgar y peligroso que el absoluto vistió nunca en la esfera política, el disfraz de la nación. Es probable que el precio pagado por esa liberación, el precio del «aislacionismo», el precio de la ruptura con los orígenes y raíces que tenía en el Viejo Mundo, no hubiera sido tan elevado si tal liberación política hubiera significado igualmente una liberación de la estructura conceptual e intelectual de la tradición occidental, una liberación que, por supuesto, no tenía que significar necesariamente un olvido del pasado. No fue éste el caso; la novedad del despliegue político del Nuevo Mundo no estuvo

acompañada de un desarollo paralelo de nuevo pensamiento. Por ello, no pudo eludirse el problema del absoluto –pese a que ninguno de los cuerpos constituidos ni ninguna de las instituciones del país tenían que ver con el proceso histórico del absolutismo–, ya que, como se comprobó, era inherente al concepto tradicional de la ley. Si la esencia del Derecho secular era el mandato, se requería, a fin de conferirle validez, una entidad divina, no la naturaleza, sino el Dios de la naturaleza, no la razón, sino una razón inspirada por Dios.

Sin embargo, y en la medida en que interesaba al Nuevo Mundo, todo esto no pasaba de ser una especulación teórica. Es cierto que los hombres de la Revolución americana siguieron dependiendo de la estructura conceptual e intelectual de la tradición europea y que fueron tan incapaces de dar expresión teórica a la experiencia colonial de la enorme potencialidad inherente a las promesas mutuas como dispuestos a admitir, en principio, y no sólo circunstancialmente, la relación íntima existente entre la «felicidad» y la acción –«lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo» (John Adams)–. Si esta servidumbre de la tradición hubiera determinado el destino real de la república americana en la misma medida en que dominó las mentes, se hubiera desmoronado ante la arremetida de la modernidad –donde la pérdida de la sanción religiosa en la esfera política es un hecho consumado–, al igual que en las demás revoluciones. Lo cierto es que éste no fue el caso y que lo que salvó a la Revolución americana de su destino no fue ni el «Dios de la naturaleza» ni las verdades evidentes por sí mismas, sino el propio acto de fundación.

Se ha dicho frecuentemente que las acciones de los hombres de las revoluciones estuvieron inspiradas y dirigidas de forma extraordinaria por los ejemplos de la antigüedad romana, lo cual no es aplicable únicamente a la Revolución francesa, cuyos agentes tuvieron una propensión extraordinaria hacia lo teatral; aunque quizá los americanos estuvie-

ron menos inclinados a medirse con la vara de la grandeza antigua -si bien Thomas Paine solía decir que «lo que Atenas fue en miniatura, América lo será a gran escala»-, tuvieron conciencia de emular la virtud antigua. Cuando Saint-Just exclamaba que «el mundo ha estado vacío desde los romanos y sólo se llena con su recuerdo, que es ahora nuestra única profecía de libertad» estaba haciendo eco a John Adams, para quien «la Constitución romana conformó el más noble pueblo y el mayor poder que nunca ha existido», del mismo modo que la observación de Paine fue precedida por la predicción hecha por James Wilson de que la «gloria de América rivalizará y eclipsará la gloria de Grecia»[26]. Me he referido ya a lo extraño que resulta este entusiasmo por lo antiguo, lo fuera de lugar que estaba en plena Edad Moderna, lo inusitado de esta vuelta de los hombres de las revoluciones hacia un pasado lejano que había sido denunciado de modo tan vehemente por los científicos y filósofos del siglo XVII. Y, sin embargo, cuando recordamos el entusiasmo por la «antigua prudencia» con que había sido saludada la corta dictadura de Cromwell en el mismo siglo XVII por Harrington y Milton y el cuidado exquisito con que Montesquieu, en la primera mitad del siglo XVIII, volvió una vez más sus ojos a Roma, podemos llegar a la conclusión de que, si no hubiera sido por el brillo que conservó a través de los siglos el ejemplo clásico, ninguno de los hombres de las revoluciones de uno y otro lado del Atlántico hubieran tenido el valor necesario para llevar a cabo lo que resultó ser una acción sin precedentes. Desde una perspectiva histórica, era como si la resurrección de la Antigüedad llevada a cabo por el Renacimiento que se había interrumpido bruscamente con el nacimiento de la

26. La observación de Thomas Paine, en *Rights of Man,* Parte II, la de John Adams, en *A Defense of the Constitutions of Government of the United States* (1778), *Works,* vol. IV, p. 439. La predicción de James Wilson citada por W. F. Craven, *The Legend of the Founding Fathers,* Nueva York, 1956, p. 64.

Edad Moderna, recibiese nuevo aliento, como si el fervor republicano de las efímeras ciudades-estado italianas -condenadas, como sabía muy bien Maquiavelo, por el advenimiento del Estado nacional- se hubiese adormecido para dar tiempo a las naciones de Europa a desarrollarse, por así decirlo, bajo la tutela de los príncipes absolutos y los déspotas ilustrados.

Cualquiera que pueda ser la razón por la cual los hombres de las revoluciones volvieron sus ojos hacia el pasado en busca de inspiración y guía, lo seguro es que no se trató de un anhelo romántico por el pasado y la tradición. El conservadurismo romántico -¿qué conservadurismo digno de su nombre no lo es?- fue consecuencia de las revoluciones y, más concretamente, del fracaso sufrido por la revolución en Europa; este conservadurismo volvió sus ojos hacia la Edad Media, no hacia la Antigüedad; exaltó aquellos siglos durante los cuales la esfera secular de la política recibía su luz del esplendor de la Iglesia, es decir, una época en la que la esfera pública se iluminaba con luz prestada. Los hombres de las revoluciones se jactaron de su «ilustración», de su libertad intelectual respecto de la tradición, y, dado que aún no habían descubierto la incertidumbre espiritual que se cernía sobre esta situación, no fueron contaminados todavía por el sentimentalismo del pasado y de las tradiciones en general que iba a ser tan característica del clima intelectual de los primeros años del siglo XIX. Cuando se volvieron hacia los antiguos, lo hicieron porque descubrieron en ellos una dimensión que no había sido transmitida por la tradición -ni por las tradiciones de las costumbres y de las instituciones, ni por la gran tradición conceptual e intelectual de Occidente-. No era, pues, la tradición la que les condujo hasta los orígenes de la historia de Occidente sino, por el contrario, sus propias experiencias, que les estaban pidiendo modelos y precedentes. El gran modelo y precedente, independientemente de toda la retórica que solía acompañar a la gloria de

Atenas y Grecia, lo encontraron, como lo había encontrado antes Maquiavelo, en la república romana y en la grandeza de su historia.

A fin de entender debidamente cuáles eran las lecciones y precedentes concretos que buscaban los hombres de las revoluciones en el gran ejemplo de Roma, puede tener interés recordar otro hecho, frecuentemente citado, que, sin embargo, desempeña únicamente un papel definido en la Revolución americana. A muchos historiadores, especialmente del presente siglo, les ha parecido desconcertante que la Constitución -que según John Quincy Adams «había sido arrancada de la agobiante necesidad de una nación renuente»- se convirtiese, de la noche a la mañana, en el objeto de «un culto indiscriminado y prácticamente ciego», como dijo una vez Woodrow Wilson[27]. Se podría cambiar la frase de Bagehot acerca del gobierno de Inglaterra y decir que la Constitución fortalece el gobierno americano «con la fuerza de la religión». Ahora bien, la fuerza con que el pueblo americano se adhirió a su Constitución no fue la fe cristiana en un Dios revelado, ni la obediencia hebrea al Creador que era, a la vez, Legislador del Universo. Si su actitud frente a la Revolución y la Constitución ha de llamarse religiosa, entonces la palabra «religión» debe ser entendida en su sentido original romano, en cuyo caso su piedad consistiría en *religare*, en religarse a un origen, del mismo modo que la *pietas* romana consistía en sentirse religado al origen de la historia romana, la fundación de la ciudad eterna. En un plano histórico, los hombres de la Revolución americana, al igual que sus colegas del otro lado del Atlántico, se habían equivocado cuando pensaron que se limitaban a volver a un «período primitivo» a fin de recuperar sus antiguos derechos y libertades. Pero,

27. Ambas observaciones, la de Adams y la de Wilson, las citamos por Edward S. Corwin: «The "Higher Law" Background of American Constitutional Law», en Harvard *Law Review*, vol. 42, 1928.

desde un punto de vista político, habían acertado cuando hicieron derivar la autoridad y estabilidad de un cuerpo político de su origen; el inconveniente había sido que sólo pudieron concebir el origen como algo que había ocurrido en el pasado remoto. Woodrow Wilson, aun sin saberlo, llamó al culto americano de la Constitución ciego e indiscriminado, debido a que sus orígenes no estaban ocultos por el halo del tiempo; quizá el genio político del pueblo americano o, para decirlo de otra forma, la buena fortuna que sonrió a la república americana, consistió precisamente en esta ceguera o, si queremos expresarlo con otras palabras, en la capacidad extraordinaria para contemplar el pasado con vista de futuro.

El buen éxito que los fundadores americanos pudieron anotarse, el simple hecho de que la Revolución lograse triunfar donde otros habían fracasado, es decir, en la fundación de un nuevo cuerpo político lo suficientemente estable como para resistir las arremetidas de los siglos, fue decidido en el preciso instante en que comenzó a «darse culto» a la Constitución, pese a que apenas había tenido tiempo de comenzar a operar. Si se considera que éste es el aspecto en el que la Revolución americana se diferenció más claramente de todas las demás revoluciones que la siguieron, podríamos decir que fue la autoridad implícita en el acto de fundación antes que la creencia en un Legislador Inmortal o que las promesas de recompensas y las amenazas de castigo en una «vida futura» o que, incluso, la dudosa evidencia de las verdades enumeradas en el preámbulo de la Declaración de Independencia, la que aseguró estabilidad a la nueva república. Esta autoridad es, sin duda, totalmente diferente del absoluto que los hombres de las revoluciones trataban, de modo tan desesperado, de introducir como fuente de validez de sus leyes y como manantial de legitimidad del nuevo gobierno. De nuevo aquí, fue el gran modelo romano el que, en definitiva, se afirmó de modo casi automático e inconsciente en las mentes de quienes, con plena conciencia, se habían dirigido a la historia de Roma y a

las instituciones políticas romanas a fin de prepararse para las nuevas tareas que les esperaban.

La autoridad en Roma no residía en las leyes, y la validez de éstas no se derivaba de una autoridad superior. La autoridad estaba incorporada en una institución política, el Senado romano –*potestas in populo,* pero *auctoritas in senatu*– y el hecho de que la cámara alta fuese denominada en función de esta institución romana es aún más notable, puesto que el Senado americano tiene poco en común con el modelo romano y ni siquiera con el veneciano; lo cual muestra claramente hasta qué punto se habían encariñado con esta palabra unos hombres que se habían identificado con el espíritu de la «prudencia antigua». Entre «las numerosas innovaciones desplegadas en el teatro americano» (Madison), la más importante quizá y, desde luego, la más visible consistió en trasladar la sede de la autoridad desde el Senado (romano) a la rama judicial del gobierno; pero no se apartaron del espíritu romano al percibir la necesidad de una institución concreta que, a diferencia de los poderes de las ramas legislativa y ejecutiva del gobierno, se estableciese con el propósito de servir a la autoridad. El uso incorrecto que dieron a la palabra «senado», o, más bien, su renuencia a dotar de autoridad a una rama de la legislatura, sirvió para que los Padres Fundadores pusieran de manifiesto su correcta interpretación de la distinción romana entre poder y autoridad. La razón de que Hamilton insistiese en que «la majestad de la autoridad nacional debe manifestarse a través de los tribunales de justicia»[28] fue que, desde el punto de vista del poder, la rama judicial, por no poseer «ni la fuerza ni la voluntad, sino simplemente el raciocinio [...] [era], sin comparación posible, el más débil de los tres compartimientos del poder[29]. En otras palabras, su propia autoridad le inhabilitaba para el poder, del mismo modo, que, a la

28. *The Federalist,* núm. 16.
29. *Ibid.,* núm. 78.

inversa, el propio poder de la legislatura determinaba la incapacidad del Senado para ejercer la autoridad. Hasta el propio control judicial, «la única contribución de América a la ciencia constitucional», según Madison, tiene su paralelo antiguo en el oficio romano de la censura, y fue todavía un «Consejo de censores el que... en Pennsylvania en 1783 y 1794 iba [...] a investigar "si había sido violada la Constitución y si el legislativo y el ejecutivo se habían interferido"»[30]. Sin embargo, lo cierto es que cuando este «nuevo e importante experimento político» fue incorporado a la Constitución de los Estados Unidos, perdió, junto con su nombre, sus antiguas características: el poder de los *censores* de un lado, su rotación en el oficio, de otro. Institucionalmente, la falta de poder, combinada con la permanencia en el oficio, nos indica que la verdadera sede de la autoridad en la República americana es la Corte Suprema. Esta autoridad se ejerce mediante una especie de constante actividad constitucional, ya que la Corte Suprema es, según la frase de Woodrow Wilson, «una especie de Asamblea Constitucional en sesión permanente»[30 a].

Sin embargo, pese a que la diferenciación institucional americana entre poder y autoridad contiene rasgos típicamente romanos, su propio concepto de autoridad es totalmente diferente. En Roma, la función de la autoridad era política y consistía en dar consejo, en tanto que en la república americana la función de la autoridad es legal y consiste en la interpretación. La Corte Suprema deriva su autoridad de la Constitución en cuanto documento escrito, en tanto que el Senado romano, los *patres* o padres de la República romana, detentaban su autoridad debido a que representaban o, más exactamente, reencarnaban a los antepasados, cuyo único título a la autoridad en el cuerpo político era consecuencia de haberlo fundado, de haber sido los «Padres Fundadores». A

30. *Ibid.*, núm. 50.
30 a. Según aparece citado en el libro de Corwin, ob. cit., p. 3.

través de los senadores romanos, estaban presentes los fundadores de la ciudad de Roma y, con ellos, también se hacía presente el espíritu de la fundación, el origen, el *principium*, y principio de aquellas *res gestas* que, desde entonces, formaron la historia del pueblo de Roma. En efecto, la *auctoritas*, cuya raíz etimológica es *augere*, aumentar e incrementar, dependía de la vitalidad del espíritu de fundación, gracias a la cual era posible aumentar, incrementar y ampliar los cimientos que habían sido puestos por los antepasados. La continuidad ininterrumpida de este aumento y de la autoridad que le es inherente sólo podía darse mediante la tradición, es decir, mediante la transmisión (a través de una línea ininterrumpida de sucesores) del principio establecido en el origen. No salirse de esa línea ininterrumpida de sucesores significó en Roma tanto como poseer autoridad, y permanecer religado al origen de los antepasados en rememoración y conservación piadosas significó tanto como detentar la *pietas* romana, ser «religioso» o «re-ligado» a sus propios orígenes. Por ello, en Roma la virtud humana más alta no estaba representada por el acto de legislar, aunque tuvo gran importancia, ni por el acto de gobierno, sino por la fundación de nuevos estados o por la conservación o aumento de los ya fundados: «Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedit humana quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas»[31]. La coincidencia de autoridad, tradición y religión, todas las cuales brotaban del acto de fundación, constituyó la espina dorsal de la historia romana desde el principio hasta el fin. Puesto que la autoridad significaba aumentar los cimientos, Catón pudo decir que la *constitutio rei publicae* no era «la obra de un solo hombre, ni de una sola época». En virtud de la *auctoritas*, el cambio y la permanencia aparecieron, para bien y para mal, indisolublemente unidos a lo largo de la historia de Roma, en

31. Cicerón, ob. cit., I, 7, 12.

la que el cambio sólo podía significar el incremento y ampliación de lo antiguo. Para los romanos, en fin, la conquista de Italia y la construcción de un imperio eran legítimas en la medida en que los territorios conquistados ampliaban la fundación de la ciudad y se unían a ella

Nuestra última afirmación, es decir, la existencia de una interrelación íntima entre fundación, aumento y conservación, quizá haya sido la idea concreta más importante que los hombres de la Revolución adoptaron, no por reflexión consciente, sino debido a su frecuentación de los clásicos y al hecho de haber asistido a la escuela de la antigüedad romana. De esta escuela procedía la idea de Harrington de una «Comunidad en expansión», justamente lo que siempre había sido la República romana, del mismo modo que, siglos antes, Maquiavelo había repetido textualmente la importante afirmación de Cicerón, ya mencionada aquí, aunque no se tomó la molestia de citar su nombre: «Ningún hombre se ha visto elevado a tan alto rango por sus actos como aquellos que reformaron repúblicas y principados con nuevas leyes e instituciones [...] Nuestras alabanzas, dirigidas en primer lugar a los dioses, deben ir a ellos»[32]. Por lo que respecta al siglo XVIII, los hombres de la Revolución debieron de pensar que su problema inmediato –que planteaba la incertidumbre legal o teórica del absoluto en forma tan difícil e incómoda para la política práctica–, el problema de hacer «perpetua» la Unión[33], de dar permanencia a la fundación, de obtener la sanción de la legitimidad para un cuerpo político que no podía pretender la sanción de la Antigüedad (¿y quién, salvo

32. En «Discourse on Reforming the Government of Florence», en *The Prince and Other Works*, Chicago, 1941.
33. El entusiasmo que frecuentemente mostraron los escritores de los siglos XVII y XVIII por Esparta se debió principalmente a su preocupación por la estabilidad del gobierno republicano. Se suponía en la época que Esparta había tenido una historia más longeva que la propia Roma.

la Antigüedad había producido hasta ahora «la opinión de lo justo»?, como había observado Hume), todo ello, debe haberles hecho pensar que habían encontrado una solución sencilla y, por así decirlo, automática en la antigua Roma. El concepto romano de autoridad indica que el acto de fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y la permanencia, y la autoridad, en este contexto, no es otra cosa que una clase de «aumento» necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan. De este modo, las enmiendas a la Constitución aumentan e incrementan las fundaciones originales de la República americana; no es necesario decir que la autoridad de la Constitución americana reside en su capacidad originaria para ser enmendada y aumentada. Esta idea de una coincidencia entre fundación y conservación en virtud del aumento –la interconexión existente entre el acto «revolucionario» de dar origen a algo enteramente nuevo y el cuidado conservador que protegerá este nuevo origen a través de los siglos– estuvo profundamente enraizada en el espíritu romano y puede hallarse en casi todas las páginas de la historia de Roma. La coincidencia de que hablamos quizá queda mejor ilustrada por la palabra latina con que se designaba la fundación, que es *condere,* derivada de un dios primitivo del campo, Conditor, cuya función principal era presidir el crecimiento y la cosecha; es evidente que era al mismo tiempo fundador y conservador.

La confirmación de que esta interpretación del éxito de la Revolución americana por referencia al espíritu romano no es arbitraria, la tenemos en el hecho curioso de que no somos sólo nosotros quienes denominamos a los hombres de la Revolución «Padres Fundadores», sino que ellos mismos se consideraron como tales. Tal hecho ha dado lugar recientemente a que surja la desagradable idea de que esos hombres creyeron poseer más virtud y sabiduría de la que se podía es-

perar que les reconocieran sus sucesores[34]. Pero basta cierta familiaridad con el pensamiento y estilo de la época para darse cuenta de que este tipo de arrogancia anticipada fue extraña a sus espíritus. La cosa es mucho más sencilla; se creyeron fundadores porque se habían propuesto de modo consciente imitar el ejemplo y el espíritu romanos. Cuando Madison se refiere a los «sucesores», a quienes «incumbirá [...] perfeccionar y perpetuar» el gran proyecto formado por sus antepasados, se adelantaba a «esa veneración que el tiempo confiere a las cosas y sin la cual el gobierno más prudente y libre no poseería la estabilidad requerida»[35]. No cabe duda de que los fundadores americanos se habían puesto los vestidos de los *maiores* romanos, aquellos antecesores que, por definición, eran «los antepasados por antonomasia», incluso antes de que fuesen reconocidos como tales por el pueblo. Pero esta pretensión no brotaba de un espíritu de arrogancia sino de una simple constatación: o eran fundadores y, por tanto, terminarían por ser antecesores, o tenían que reconocer su fracaso. Lo que contaba no era ni la sabiduría ni la virtud, sino el acto mismo, el cual era irrefutable. Sabían muy bien lo que habían hecho y conocían lo bastante la historia como para mostrarse satisfechos por haber «sido enviados al mundo en una época en la que hubieran deseado vivir los más excelsos legisladores de la Antigüedad»[36].

Ya hemos dicho que la palabra «constitución» tiene un doble significado. Aún entendemos por constitución, en los términos de Thomas Paine, el acto constituyente «que precede a todo gobierno» por el cual un pueblo se constituye en cuerpo político, si bien corrientemente nos referimos a ella

34. Véase Martin Diamond, «Democracy and *The Federalist:* A Reconsideration of the Framers' Intent», *American Political Science Review*, marzo, 1959.
35. *The Federalist*, núms. 14 y 49.
36. Así John Adams en *Thoughts on Government* (1776), *Works*, vol. IV, p. 200.

como al resultado de ese acto, la Constitución como documento escrito. Si dirigimos de nuevo nuestra atención al «culto indiscriminado y ciego» que, desde siempre, ha rendido el pueblo de los Estados Unidos a su «constitución», nos podremos dar cuenta del carácter ambiguo de ese culto, al comprobar que el objeto del mismo era tanto el acto constituyente como el documento escrito. Ante el fenómeno extraño de la supervivencia por más de cien años del culto constitucional en América frente al examen minucioso y a la violenta desmitificación crítica tanto del documento como de las «verdades» identificadas por los fundadores con la evidencia misma, sería lógico deducir que la conmemoración del propio acontecimiento –la fundación deliberada por el pueblo de un nuevo cuerpo político– ha significado el encubrimiento de lo que resultó de ese acto, el propio documento, en una atmósfera de temor reverente que ha protegido al acontecimiento y al documento contra las embestidas del tiempo y la alteración de las circunstancias. Se podría incluso predecir que la autoridad de la república estará a salvo y se conservará intacta mientras que el acto, el origen en cuanto tal, se siga conmemorando, cualesquiera que puedan ser los problemas constitucionales prácticos que se planteen.

El hecho de que los hombres de la Revolución americana se considerasen «fundadores» nos pone de manifiesto que ellos sabían muy bien que lo que, andando el tiempo, se convertiría en manantial de la autoridad del nuevo cuerpo político iba a ser más el propio acto de fundación que un Legislador inmortal o una verdad evidente por sí misma o cualquier otra fuente trascendente y trasmundana. En consecuencia, es inútil la búsqueda de un absoluto con que romper el círculo vicioso en el que queda atrapado inevitablemente todo origen, debido a que este «absoluto» reside en el propio acto de dar origen a algo. En cierto sentido, siempre se ha sabido esto, aunque nunca llegó a expresarse en un pensamiento conceptual por la sencilla razón de que el origen, anterior a

la era revolucionaria, siempre ha estado cubierto por el misterio y ha sido objeto de especulación. La fundación que ahora, por primera vez, se había producido a la luz del día y de la que podían dar testimonio todos los que se hallaban presentes, había sido, durante miles de años, objeto de las leyendas fundacionales en las que la imaginación trataba de penetrar en un pasado y llegar hasta un acontecimiento al que la memoria no alcanzaba. Cualquiera que sea la dosis de verdad que podamos descubrir en tales leyendas, su significado histórico reside en el modo en que la mente humana intentaba resolver el problema del origen, de un acontecimiento nuevo e inconexo que venía a romper la secuencia del tiempo histórico.

Por lo que se refiere a los hombres de la Revolución, existieron sólo dos leyendas de fundación con las que estaban familiarizados, la historia bíblica del éxodo de las tribus israelitas desde Egipto y la narración de Virgilio acerca de los viajes de Eneas tras haber escapado de Troya en llamas. Las dos son leyendas de liberación, la primera de la liberación de la esclavitud y la otra de la huida de la aniquilación, y ambas se centran en torno a una promesa futura de libertad, la conquista, en su día, de una tierra prometida, o la fundación de una ciudad *-dum conderet urbem,* como Virgilio dice al principio de su gran poema para referirse a su contenido real-. Con respecto a la revolución, al parecer tales fábulas contienen una lección importante; insisten ambas, en extraña coincidencia, en un período vacío entre el fin del orden antiguo y el comienzo del nuevo, sin que sea de gran importancia para nosotros si ese vacío se llena con el desolador éxodo sin rumbo de las tribus de Israel por el desierto, o con las aventuras y peligros que acosaron a Eneas antes de desembarcar en las costas de Italia. La única lección que podía desprenderse de estas leyendas era que ni la libertad es resultado automático de la liberación ni el nuevo origen consecuencia automática del fin. La revolución era precisamente,

según debieron de creer estos hombres, el hiato legendario entre el final y el origen, entre un ya no más y un todavía no. Sin duda, su imaginación se debió de sentir muy atraída por estas épocas de transición entre la servidumbre y la esclavitud, debido a que todas esas leyendas coinciden en hablarnos de grandes conductores que hacen su aparición en el escenario de la historia justamente en esos períodos vacíos del tiempo[37]. Por otra parte, hay huellas evidentes de este hiato en todas las especulaciones sobre el tiempo que se apartan de la noción común que considera a éste como una corriente incesante; constituyó, por tanto, un objeto casi natural de la imaginación y de la especulación humanas, en cuanto éstas se enfrentaban al problema del origen; pero lo que se había conocido únicamente a través del pensamiento especulativo o de las narraciones legendarias, se presentaba ahora, o así parecía, por primera vez como una realidad práctica. Tratar de fechar la revolución sería tanto como hacer lo imposible, como si se fechase el hiato en el tiempo por referencia a una cronología, esto es, a un tiempo histórico[38].

37. Así «Milton creía en dirigentes enviados por el Cielo y designados por Dios [...], liberadores de la esclavitud y la tiranía como Sansón, fundadores de la libertad como Bruto, o grandes maestros como él mismo, no como funcionarios ejecutivos todopoderosos de un Estado mixto bien asentado y sin movimientos bruscos. En el esquema de Milton, los grandes dirigentes hacen su aparición en la escena de la historia y desempeñan sus papeles durante las épocas de transición de la esclavitud a la libertad» (Zara S. Fink, *The Classical Republicans*, Evanston, 1945, p. 105). Lo mismo es igualmente aplicable a los colonizadores. «La realidad fundamental de su vida fue la analogía con los hijos de Israel. Pensaron que al adentrarse en el desierto estaban reviviendo la historia del Éxodo», como Daniel J. Boorstin subraya acertadamente en *The Americans*, Nueva York, 1958, p. 19.
38. Sería tentador utilizar el ejemplo americano como una demostración histórica de la antigua verdad legendaria e interpretar el período colonial como la transición de la esclavitud a la libertad, como el hiato entre el abandono de Inglaterra y el Viejo Mundo y la fundación de la libertad en el Nuevo Mundo. La tentación es tanto más fuerte cuanto ma-

Pertenece a la naturaleza misma de todo origen llevar aparejada una dosis de total arbitrariedad. No sólo no está integrado en una cadena de causa-efecto, una cadena en la que cada efecto se convierte en la causa de acontecimientos futuros, sino que, además, el origen carece, por así decirlo, de toda base de sustentación; es como si no procediese de ninguna parte, ni en el espacio ni el tiempo. Durante un momento, el momento del origen, es como si el que lo produce hubiera abolido la secuencia de la temporalidad, o como si los actores hubieran salido del orden temporal y de su continuidad. La primera vez que se presenta el problema del origen es, por supuesto, en el pensamiento y la especulación acerca del origen del universo, y conocemos la solución que dieron los hebreos a su confusión: la presunción de un Dios creador que está fuera de su propia creación, del mismo modo que el fabricante está fuera del objeto fabricado. En otras palabras, el problema del origen se resuelve mediante la introducción de un iniciador cuyos propios comienzos no se ponen en cuestión, debido a que se extiende «de la eternidad a la eternidad». Esta eternidad es el absoluto de la tem-

yor es el paralelo con las narraciones legendarias, debido a que, una vez más, el nuevo acontecimiento y la nueva fundación parecen haberse producido a través de empresas extraordinarias de expatriados. Sobre este punto, Virgilio se muestra tan insistente como las narraciones bíblicas: «Después que plugo a los soberanos dioses derrocar [...] al inocente linaje de Príamo, y luego que hubo caído la soberanía de Ilión [...] los divinos agüeros las empujan a buscar destierros varios y tierras que eran desiertas» *(Aeneid,* III, 1-12; aquí y en lo que sigue utilizo la traducción de J. W. Mackail, Virgilio: *Works, Modern Library* ed.). Las razones que me impulsan a pensar que sería erróneo interpretar la historia americana desde esta perspectiva son evidentes. El período colonial no es, en forma alguna, un hiato en la historia de América y, cualesquiera que sean las razones por las que los colonizadores británicos abandonaron su patria, una vez que llegaron a América no tuvieron ningún inconveniente en reconocer el gobierno de Inglaterra y la autoridad de la madre patria. No fueron exiliados; por el contrario, se sintieron orgullosos de ser súbditos británicos hasta el último momento.

poralidad y, en la medida en que el origen del universo penetra en la región del absoluto, deja de ser arbitrario y se enraíza en algo que, si bien puede estar más allá de la capacidad racional del hombre, posee una razón, una estructura racional propia. No deja de ser curioso que los hombres de las revoluciones sintiesen desesperadamente la necesidad de un absoluto en el preciso instante en el que las circunstancias les forzaban a la acción, pero quizá puede explicarse, al menos parcialmente, por los antiguos hábitos de pensamiento de Occidente, según los cuales todo origen completamente nuevo requiere de un absoluto del que brotar y a través del cual poder ser «explicado».

Independientemente del grado en que la tradición hebreo-cristiana pueda haber condicionado las reacciones mentales de los hombres de las revoluciones, no hay duda de que su esfuerzo consciente para captar las perplejidades del origen presentes en el propio acto de fundación se dirigió no al «en el origen Dios creó los cielos y la tierra», sino a la «prudencia antigua», a la sabiduría política de la Antigüedad y, más específicamente, a la antigüedad romana. No se debe a un accidente de la tradición que la resurrección del pensamiento antiguo y el gran esfuerzo dirigido a recuperar los elementos de la vida política antigua descuidase (o interpretase indebidamente) el mundo griego y se fijase casi exclusivamente en el modelo romano. La historia de Roma había estado centrada en torno a la idea de fundación, y ninguno de los conceptos políticos importantes de Roma, tales como autoridad, tradición, religión, derecho, etc., podían ser entendidos sin referencia a la gran empresa que marca el origen de la historia y la cronología romanas, el hecho de la *urbs condita*, de la fundación de la Ciudad Eterna. La solución dada por Roma al problema, e implícita en este origen, recibió probablemente su expresión más afortunada en el famoso llamamiento hecho por Cicerón a Escipión a fin de que se hiciese *dictator rei publicae constituendae* y estableciese la dictadura en el mo-

mento fatal de constituir, o mejor, reconstituir, la esfera pública, la república en su significado original[39]. Esta solución romana fue la fuente de inspiración del «despotismo de la libertad» de Robespierre, y si éste hubiera querido justificar su dictadura en nombre de la constitución de la libertad, hubiera podido acudir perfectamente a Maquiavelo: «La fundación de una nueva república, o la reforma total de las instituciones antiguas de una ya existente, debe ser la tarea de un hombre sólo»[40]; también hubiera podido defender su caso con el testimonio de James Harrington quien, al referirse «a los antiguos y a su aprovechado discípulo Maquiavelo (el único político de los últimos tiempos)»[41], había afirmado también que «el legislador» (que para Harrington coincidía con el fundador)

> debería ser un hombre sólo, y [...] que el gobierno debería constituirse para siempre y de una vez [...] Debido a lo cual, un legislador sabio [...] puede justamente esforzarse por concentrar el poder soberano en sus manos. Ningún hombre que esté en sus cabales debe censurar el empleo de medios tan extraordinarios como el caso requiere, no siendo el propósito otra cosa que la constitución de una república bien ordenada[42].

Por cerca que hayan estado los hombres de las revoluciones del espíritu romano, por mucho que hayan seguido al pie de la letra el consejo de Harrington de «entrar a saco en los archivos de la prudencia antigua»[43] –y nadie dedicó más

39. *De Re Publica* VI, 12. Véase también Viktor Poeschl: *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlín, 1936.
40. *Discursos de la primera década de Tito Livio...* I, 9.
41. *The Commonwealth of Oceana* (1656), cit. por ed. Liberal Arts, p. 43.
42. *Ibid.*, p. 110.
43. *Ibid.*, p. 111. (Aclaremos que «prudencia» no significó para la literatura política de los siglos XVII y XVIII «cautela», sino «perspicacia política», por lo cual depende del autor que use el término para que esta perspicacia suponga también sabiduría, ciencia o moderación. La palabra en sí misma es neutral.) Para la influencia de Maquiavelo sobre Ha-

tiempo a ello que John Adams–, no deben de haber obtenido gran cosa de esos archivos que fuese aplicable a lo que les concernía más de cerca, la constitución de un cuerpo político completamente nuevo y autónomo. Es inherente al concepto romano de fundación –y ello es bastante extraño– la idea de que no sólo todos los cambios políticos decisivos acaecidos a lo largo de la historia de Roma fueron reconstituciones, es decir, reformas de las antiguas constituciones y restauración del acto originario de la fundación, sino que incluso este primer acto había sido ya un restablecimiento, por así decirlo, una regeneración y restauración. En el lenguaje de Virgilio, la fundación de Roma fue el restablecimiento de Troya, siendo Roma una segunda Troya. Incluso Maquiavelo, en parte porque era italiano y en parte porque estaba muy familiarizado con la historia romana, podía creer que la fundación nueva de una esfera puramente secular de la política que él perseguía no era, en realidad, más que la reforma radical de las «instituciones antiguas», y hasta el propio Milton, muchos años después, podía soñar todavía no con la fundación de una nueva Roma, sino con el establecimiento de «Roma una vez más». Todo esto no es aplicable a Harrington, y la

rrington y la influencia de los escritores antiguos sobre el pensamiento inglés del siglo XVII, véase el excelente estudio de Zera S. Fink citado en la nota 37. Es lamentable que nunca se haya emprendido un estudio semejante «para valorar exactamente la influencia de los filósofos e historiadores antiguos sobre la formulación del sistema americano de gobierno», propuesto por Gilbert Chinard (en 1940 en su ensayo sobre «Polybius and the American Constitution» en *Journal of the History of Ideas*, vol. I). Al parecer, nadie está interesado por las formas de gobierno, un tema que apasionó a los Padres Fundadores. Tal estudio –en vez de empeñarse inútilmente en interpretar la primitiva historia americana en función de experiencias sociales y económicas europeas– demostraría que «el experimento americano tuvo más que un valor circunstancial y local, que fue, en realidad, una especie de culminación y que, para comprenderlo [...], es necesario darse cuenta de que la forma más moderna de gobierno no está desligada del pensamiento político y la experiencia política de los tiempos antiguos».

mejor prueba de ello es que introduce en la discusión imágenes y metáforas totalmente nuevas que son por completo ajenas al espíritu romano. Al defender el empleo de «medios extraordinarios» para el establecimiento de la República de Cronwell, argumenta: «Del mismo modo que un libro o un edificio sólo alcanza la perfección cuando ha sido realizado por un único autor o arquitecto, una república tiene el mismo carácter por lo que se refiere a su estructura»[44]. En otras palabras, da entrada aquí a los métodos violentos que son, sin duda, normales y necesarios en todo proceso de invención debido a que todo lo creado lo es, no de la nada, sino a partir de un material dado que debe ser violado a fin de someterse al proceso creador del que surgirá una cosa, un objeto fabricado. El dictador romano, sin embargo, no fue en ningún sentido un inventor, y los ciudadanos sobre los que ejercía poderes extraordinarios durante una situación de emergencia eran algo más que material humano con el que «construir» algo. Por supuesto, Harrington no estaba en situación de percibir los enormes peligros implícitos en la empresa oceánica, ni pudo imaginarse el uso que Robespierre iba a hacer de los extraordinarios métodos violentos cuando imaginó ser un «arquitecto» que construía con material humano una casa nueva (la nueva república) para los hombres. Lo que ocurrió en realidad fue que, junto con el nuevo origen, el crimen originario y legendario de la humanidad occidental se presentó de nuevo en la escena de la política europea como si, una vez más, el fratricidio fuese a ser el origen de la fraternidad y la bestialidad el manantial de benevolencia, con la sola diferencia de que ahora, en clara oposición tanto con las antiguas ensoñaciones del hombre como con sus conceptos más recientes, la violencia no dio en absoluto nacimiento a algo nuevo y estable, sino, por el contrario, arrastró en un «torrente revolucionario» tanto al origen como a los iniciadores.

44. Harrington, *Oceana*, ob. cit., p. 110.

Quizá se debió a la afinidad interna existente entre la arbitrariedad inherente a todo origen y la potencialidad del hombre para el crimen, que los romanos decidiesen hacer derivar su descendencia no de Rómulo, que había matado a Remo, sino de Eneas[45] –*romanae stirpis origo* («fuente de la raza romana»)– que había venido *Ilium in Italiam portans victosque Penates,* «llevando a Italia a los ilios y a sus dioses de los lares conquistados»[46]. Por supuesto, esta empresa también estuvo acompañada de violencia, la violencia de la guerra entre Eneas y los nativos de Italia, pero esta guerra, según la interpretación de Virgilio, era necesaria para reparar la guerra contra Troya; dado que la resurrección de Troya en suelo italiano –*illic fas regna resurgere Troiae*– estaba destinada a salvar «los vestigios dejados por los griegos y por la cólera de Aquiles», haciendo así posible la resurrección de la *gens Hectorea*[47], la cual, según Homero, había desaparecido de la superficie de la tierra, la guerra de Troya debía ser repetida de nuevo, lo cual significaba invertir el orden de acontecimientos según había sido establecido en los poemas de Homero. La reversión de Homero es deliberada y completa en el gran poema de Virgilio: encontramos de nuevo un Aquiles poseído de rabia indomable; Turnus se presenta con las siguientes palabras: «Debes decir también que un Príamo encontró su Aquiles»[48]; existe también «un segundo Paris, otra pira funeraria donde arden las renacidas torres de Tro-

45. «Die Römer hielten sich fuer Romuliden, sondern fuer Aineiaden, ihre Penaten stammten nicht aus Rom, sondern aus Lavinium.» «Die römische Politik bediente sich seit dem 3. Jahrhundert V. Chr. des Hinweises auf die troische Herkunft der Römer». Para una discusión de todo este problema véase St. Weinstock: «Penates», en Pauly-Wissowa: *Realenzyklopädie des klassischen Altertums.*
46. Virgilio: *Eneida,* XII, 166 y I, 68 (en *Fasti* IV, 251), habla del origen troyano de Roma con un lenguaje casi idéntico: *Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros* («Eneas llevó a Troya al suelo Itálico»).
47. *Eneida,* I, 206; III, 86-87.
48. *Ibid.,* IX, 742.

ya»[49]. El propio Eneas es evidentemente otro Héctor, y en el centro de todo, como «la fuente de todo infortunio», de nuevo una mujer, Lavinia, en el lugar de Helena. Una vez que ha reunido a todos los personajes, Virgilio procede a invertir la narración de Homero: esta vez es Turnus-Aquiles quien escapa de Eneas-Héctor, Lavinia es una novia y no una adúltera, y el final de la guerra no es la victoria y la marcha de unos y el exterminio, la esclavitud y total destrucción de los otros, sino que «ambas naciones, inconquistadas, firman un tratado eterno bajo las mismas leyes»[50] y se establecen juntos, como había anunciado Eneas antes incluso de que comenzase la batalla.

No nos interesa aquí la demostración de Virgilio de la famosa *clementia* romana *-parcere subiectis et debellare superbos-* ni tampoco el concepto romano de guerra que le sirve de trasfondo, esa idea grande y singular de una guerra cuya paz está predeterminada no por la victoria o la derrota, sino por una alianza de las partes en conflicto, que se convierten en asociados, *socii* o aliados, en virtud de la nueva relación surgida de la propia lucha y confirmada mediante el instrumento de la *lex,* el Derecho romano. Puesto que Roma fue fundada sobre este tratado-ley entre dos pueblos diferentes y hostiles, la misión de Roma podía llegar a ser un día «someter el mundo a las leyes» *-totum sub legas mitteret orbem-*. El espíritu de la política romana -no según Virgilio, sino, en general, según la propia interpretación romana- se pone de

49. *Ibid.*, VII, 321-322.
50. *Ibid.*, XII, 189. Quizá tenga interés señalar hasta qué punto invierte Virgilio la historia de Homero. Hay, por ejemplo, en el segundo libro de la Eneida una repetición de la escena de la *Odisea* en la que Ulises, sin ser reconocido, escucha la recitación de su propia vida y de sus sufrimientos y ahora, por primera vez, estalla en lágrimas. En la *Eneida* es el propio Eneas quien menta la historia; no llora, pero espera que sus oyentes derramen lágrimas de compasión. No hace falta añadir que esta inversión, a diferencia de las citadas en el texto, no tiene ningún sentido; destruye el sentido original sin poner otro en su lugar.

manifiesto en los mismos principios que sirvieron para la fundación legendaria de la ciudad.

Para nosotros resulta de mayor interés observar que, en esta auto-interpretación, hasta la propia fundación de Roma no fue concebida como un origen absolutamente nuevo. Roma era la propia Troya resucitada, el restablecimiento de una ciudad-estado que había existido antes y cuya continuidad y tradición no se habían roto nunca. Basta recordar el otro gran poema político de Virgilio, la cuarta Égloga, para darse cuenta de la importancia que tuvo para esta autointerpretación la consideración de la constitución y de la fundación como restauración y restablecimiento. Si durante el reinado de Augusto «renace el gran ciclo de los tiempos» (según se traduce normalmente en todas las lenguas modernas el primer verso del poema: *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo),* se debe precisamente a que el «orden de los tiempos» no es el *novus ordo saeclorum* americano en el sentido de un «origen absolutamente nuevo»[51], como si estuviera hablando aquí, en la esfera de la política, de lo que habla en la *Geórgica,* en un contexto completamente diferente, es decir, «del primer proyecto del mundo naciente»[52]. El orden de la cuarta Égloga es admirable, porque se remonta hasta un origen que la antedata y que, a la vez, la inspira: «Ahora vuelve la doncella, vuelve el reino de Saturno», como afirma explícitamente el verso siguiente. De donde se sigue, naturalmente, que el niño a cuyo nacimiento está dedicado el poema no es,

51. La cuarta Égloga siempre ha sido entendida como expresión de un anhelo religioso de salvación. Así, Eduard Norden, en su ensayo clásico *Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee,* 1924, que ofrece una interpretación, línea a línea, del poema de Virgilio, sigue la interpretación de la obra de W. Bousset: *Kyrios Christos,* Götingen, 1913, sobre la esperanza de salvación mediante un origen absolutamente nuevo (pp. 228 y ss.), una especie de paráfrasis de su pensamiento principal (p. 47). Me ajusto a la traducción y comentario de Norden, pero dudo de la significación religiosa del poema.

52. *Geórgica* II, 323 y ss.: *prima crescentis origine mundi.*

en ningún caso, un θεός σωτήρ, un salvador divino que desciende de una región trascendente y transmundana. Este niño es, de modo explícito, un niño humano nacido dentro de la continuidad de la historia y debe aprender *heroum laudes et facta parentis*, «las glorias de los héroes y las hazañas del padre», a fin de poder hacer aquello para lo que se suponía que todos los infantes romanos debían ser educados: «para el gobierno del mundo que las virtudes de los antepasados habían pacificado». El poema es, sin duda, un himno a la natividad, una canción en honor del nacimiento de un niño y el anuncio de una generación nueva, una *nova progenies;* pero, lejos de ser la predicción de la venida de un niño y salvador divino, es, por el contrario, la afirmación de la divinidad del nacimiento en cuanto tal, de que la salvación potencial del mundo reside en el hecho de que la especie humana se regenera constante y eternamente.

Me he ocupado con cierta extensión del poema de Virgilio, porque, a mi juicio, el poeta del primer siglo a.C. desarrolló, a su manera, lo que el filósofo cristiano Agustín iba a expresar en el siglo V, en un lenguaje conceptual y cristianizado: *Initium ergo ut esset, creatus est homo*[53] y lo que, al fin, terminó por ser evidente durante el curso de las revoluciones de la Edad Moderna. Nos interesa menos la idea profundamente romana de que todas las fundaciones son restablecimientos y reconstituciones que otra idea, conectada con la anterior pero diferente, según la cual los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y, de ahí, iniciadores, que la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento. No fue la propagación de los cultos extranjeros –el culto de Isis o las sectas cristianas– durante la decadencia del Imperio la que determinó que los

53. *De Civitate Dei*, XII, 20.

romanos aceptasen el culto del «niño» con mucha mayor facilidad con que aceptaron cualquiera de las restantes culturas extrañas de un mundo conquistado[54]; más bien fue al revés: debido a que la civilización y la política romanas conservaban esta íntima e incomparable conexión con la integridad de un origen en la fundación de su ciudad, las religiones asiáticas centradas en torno al nacimiento de un niño-salvador ejercieron sobre ellos una gran atracción; no fue su carácter extranjero en cuanto tal, sino la afinidad entre nacimiento y fundación, es decir, la aparición de un pensamiento familiar bajo un disfraz extraño y más íntimo, lo que debe haber fascinado a los hombres de cultura y formación romana.

Como quiera que fuese, cuando los americanos decidieron alterar el verso de Virgilio de *magnus ordo saeclorum* a *novus ordo saeclorum,* habían admitido que ya no se trataba de fundar «Roma de nuevo», sino de fundar «una nueva Roma», que el hilo de continuidad que religaba la política occidental a la fundación de la Ciudad Eterna y ésta, a su vez, a los recuerdos prehistóricos de Grecia y Troya, había sido roto y no podía ser restaurado. No había más remedio que reconocerlo así. La Revolución americana, única en este sentido, hasta que, en nuestro propio siglo, se ha producido la ruina del sistema colonial europeo y el surgimiento de nuevas naciones, fue, en buena medida, no sólo la fundación de un nuevo cuerpo político, sino el origen de una historia nacional específica. Independientemente de cuál pueda haber sido la influencia de la experiencia colonial y de la historia precolonial sobre el curso de la Revolución y la formación de las instituciones públicas de América, su historia, como entidad independiente, comienza sólo con la Revolución y la

54. Norden afirma explícitamente: «Mit der Verbreitung des der Isisreligion über grosse Teile der griechisch-römischen Welt wurde in ihr auch das "Kind" [...] so bekannt und beliebt wie kaum irgen etwas sonst aus einer fremdländischen Kultur», ob. cit., p. 73.

fundación de la república. Parece, pues, que los hombres de la Revolución americana, cuya conciencia del carácter de absoluta novedad de su empresa se convirtió en una obsesión, fueron atrapados inevitablemente por algo para lo que ni la verdad histórica ni legendaria de su tradición podía ofrecer ninguna ayuda ni precedente. Sin embargo, al leer la cuarta Égloga de Virgilio, podían haber entrevisto que existe una solución para las confusiones del origen que no requiere ningún absoluto para romper el círculo vicioso en el que todas las cosas originarias parecen quedar atrapadas. Lo que salva al acto del origen de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio, o, para ser más precisos, que origen y principio, *principium* y principio, no sólo son términos relacionados, sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el origen y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio que, junto a él, hace su aparición en el mundo. La forma en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer, dicta la ley que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar en la empresa y llevarla a término. En cuanto tal, el principio inspira los hechos que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que perdura la acción. No es sólo nuestro idioma el que sigue haciendo derivar «principio» del vocablo latino *principium* y apunta, por tanto, a esta solución para el problema, irresoluble de otra forma, de un absoluto en la esfera de los asuntos humanos que es relativa por definición; en griego, sorprendentemente ocurre lo mismo. La palabra griega para origen es ἀρχή, y significa a la vez origen y principio. Ningún poeta o filósofo posterior ha expresado el significado íntimo de esta coincidencia de modo más hermoso y sucinto que Platón cuando al final de su vida, observaba casi casualmente ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρύμενη σώζει πάντα[55], lo

55. En *The Laws*, libro VI, 775.

que, a fin de captar su significado original, podríamos parafrasear del siguiente modo: «El origen, debido a que contiene su propio principio, es también un dios que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus empresas, salva todo». La misma experiencia, siglos después, le hizo decir a Polibio: «El origen no es simplemente una parte de la totalidad, sino que penetra hasta el fin»[55a]. Fue la misma concepción acerca de la identidad de *principium* y principio la que, en su día, persuadió a la comunidad americana a dirigir la vista «a sus orígenes para lograr una explicación de sus cualidades características y, con ello, un indicio de lo que les reservaba el futuro»[56], la misma que anteriormente había conducido a Harrington -que, sin duda, no conocía los textos citados de Agustín y Platón- a decir:

Del mismo modo que nadie podrá mostrarme una república que habiendo nacido rectamente se haya torcido nunca, tampoco ningún hombre podrá mostrarme una república que habiendo nacido defectuosa se haya enderezado alguna vez[57].

Por admirables y significativas que sean estas concepciones, su importancia política se hace patente sólo cuando se reconoce que están en flagrante contradicción con las ideas antiguas y todavía corrientes del papel de la violencia, necesaria en toda fundación y, por tanto, inevitable en todas las revoluciones. En este sentido, el curso de la Revolución americana tiene una historia inolvidable y nos enseña una lec-

55a. Polibio V 32.1. «El origen es más de la mitad de la totalidad», según un antiguo proverbio, citado como tal por Aristótdes, *Ética a Nicómaco,* 1198b.
56. W. F. Craven, ob. cit., p. 1.
57. *Oceana,* ed. Liljegren, Lund y Heidelberg, 1924, p. 168. Zera Fink, ob. cit., p. 63, señala que «la preocupación de Harrington por el "Estado perpetuo" se asemeja a los conceptos platónicos y especialmente a las *Leyes,* cuya influencia sobre Harrington es indeterminable».

ción única en su género; en efecto, esta Revolución no fue resultado de un estallido, sino que fue preparada por hombres que obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas. El principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones –no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos– fue el principio combinado de la promesa mutua y la deliberación en común; el propio acontecimiento fue el que decidió, como Hamilton había dicho repetidamente, que los hombres «son realmente capaces [...] de establecer buenos gobiernos a partir de la reflexión y la elección», que no «están eternamente condenados a que sus constituciones políticas dependan del accidente y la fuerza»[58].

58. Véase *The Federalist*, núm. 1.

6. La tradición revolucionaria y su tesoro perdido

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.

RENÉ CHAR

1

Si hubo un único acontecimiento que rompió los lazos entre el Nuevo Mundo y los países del viejo continente, éste fue la Revolución francesa, la cual, a juicio de sus contemporáneos, no hubiera podido producirse nunca sin el ejemplo glorioso dado al otro lado del Atlántico. En realidad, no fue la revolución en sí misma, sino su desastrosa historia y el colapso de la República francesa los que, en su día, condujeron a la ruptura de los fuertes vínculos espirituales y políticos que se habían establecido entre América y Europa a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Por eso, la *Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* de Condorcet, publicada tres años antes de la toma de la Bastilla, iba a marcar, al menos por un tiempo, el fin y no el comienzo de una civilización atlántica. No faltan motivos para confiar en que las grietas abiertas a finales del siglo XVIII están a punto de cerrarse a mediados del siglo XX, una vez que se ha puesto de manifiesto que la última oportunidad de supervivencia que le queda a la civilización occidental es una comunidad atlántica; entre los indicios que pueden justificar esta esperanza debemos

mencionar el hecho de que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, los historiadores se han mostrado más inclinados que nunca, desde principios del siglo XIX, a considerar el mundo occidental como una totalidad.

Independientemente de lo que nos reserve el futuro, el distanciamiento operado entre los dos continentes tras las revoluciones del siglo XVIII, ha constituido un hecho de gran importancia. Durante esta época, el Nuevo Mundo perdió significación política para los hombres de las clases dirigentes de Europa, América dejó de ser el país de la libertad para convertirse casi exclusivamente en la tierra prometida para los pobres. Sin duda, la actitud asumida por las clases superiores de Europa frente al supuesto materialismo y vulgaridad del Nuevo Mundo fue un producto automático del esnobismo social y cultural de las clases medias en ascenso y, en cuanto tal, no tuvo una importancia decisiva. Lo realmente importante fue que la tradición revolucionaria europea del siglo XIX no mostró más que un interés pasajero por la Revolución americana o por el progreso de la República americana. En franco contraste con el siglo XVIII, cuando, mucho antes de la Revolución americana, el pensamiento político de los *philosophes* se amoldaba a los acontecimientos e instituciones del Nuevo Mundo, el pensamiento político revolucionario de los siglos XIX y XX se ha comportado como si nunca se hubiera producido una revolución en el Nuevo Mundo, como si nunca hubieran existido ideas y experiencias americanas en la esfera constitucional y política sobre las que valiera la pena meditar.

En los últimos tiempos, cuando la revolución se ha convertido en uno de los fenómenos más corrientes de la vida política de casi todos los países y continentes, el hecho de no haber sabido incorporar la Revolución americana a la tradición revolucionaria se ha vuelto como un bumerán contra la política exterior de los Estados Unidos, que comienzan a pagar de este modo un precio exorbitante por la ignorancia de

los demás y por su propio olvido. Este fenómeno adquiere tintes especialmente desagradables cuando hasta las revoluciones que se producen en el continente americano se expresan y actúan como si se supieran de memoria los textos revolucionarios de Francia, Rusia y China, pero no hubieran oído hablar nunca de la Revolución americana. Aunque quizá menos espectaculares, no son menos reales las consecuencias que se han derivado de la propia ignorancia americana, de su propia falta por no tener presente que fue una revolución la que dio nacimiento a los Estados Unidos y que la república vino al mundo no en virtud de una «necesidad histórica» o de un desarrollo orgánico, sino como consecuencia de un acto deliberado: la fundación de la libertad. Esta falta de memoria es, en buena medida, la causa del extraordinario temor que suscita en Estados Unidos la revolución, y es precisamente este temor el que confirma al resto del mundo su justeza de miras al concebir la revolución exclusivamente por referencia a la francesa. El miedo a la revolución ha constituido el *leitmotiv* oculto que ha guiado la política exterior americana después de la guerra en su intento desesperado por estabilizar el *statu quo,* con el resultado de que se usase y abusase del poder y del prestigio americanos para apoyar regímenes políticos anticuados y corrompidos, que se habían atraído, desde hacía mucho tiempo, el odio y el desprecio de sus propios ciudadanos.

Falta de memoria y, con ella, falta de comprensión se han puesto siempre de manifiesto en las raras ocasiones en que el diálogo hostil con la Rusia soviética tocó cuestiones de principios. Cuando se nos decía que la libertad era para nosotros la libre empresa, fue muy poco lo que hicimos para destruir tan enorme falsedad, y muy a menudo nos hemos conducido como si también nosotros creyésemos que lo que estaba en juego en el conflicto posbélico que enfrentaba a países «revolucionarios» del Este y de Occidente era la riqueza y la abundancia. Hemos afirmado que en los Estados Unidos la

riqueza y el bienestar económico son los frutos de la libertad, pese a que debiéramos haber sido los primeros en saber que este tipo de «felicidad» constituía la bendición de América con anterioridad a la Revolución y que su razón de ser era la abundancia natural bajo «un gobierno moderado» y no la libertad política ni la «iniciativa privada», libre y sin freno, del capitalismo, el cual ha conducido en todos los países donde no existían riquezas naturales a la infelicidad y a la pobreza de las masas. En otras palabras, la libre empresa sólo ha sido una bendición para Estados Unidos y aun así no es la bendición mayor de que gozamos si se compara con las libertades verdaderamente políticas, tales como la libertad de palabra y de pensamiento, la libertad de reunión y de asociación. No es imposible que, a la larga, el desarrollo económico nos traiga más calamidades que bienestar; lo que sí es seguro es que en ningún caso puede conducirnos a la libertad ni constituir una prueba de su existencia. Puede que en muchos aspectos resulte de gran interés una competencia entre América y Rusia en lo que se refiere a cifras de producción y nivel de vida, viajes a la luna y descubrimientos científicos, y nada se opone a que los resultados de dicha competencia sean interpretados como prueba del vigor y recursos de las dos naciones y del valor de sus diferentes normas y sistemas sociales. Pero, cualesquiera que sean sus resultados, nunca podrán decidir el problema de la mejor forma de gobierno, el problema de si es mejor una tiranía o una república libre. A causa de ello, y por lo que atañe a la Revolución americana, la respuesta al reto comunista para igualar y sobrepasar a los países occidentales en la producción de bienes de consumo y en desarrollo económico debiera haber constituido motivo de regocijo a causa de las nuevas perspectivas de bienestar que se abren al pueblo de la Unión Soviética y de sus satélites, por haber servido al menos para poner de manifiesto que la conquista de la pobreza a escala mundial puede representar perfectamente un punto de interés común y por recordar a

nuestros oponentes que no tiene por qué surgir ningún conflicto serio de la disparidad entre dos sistemas económicos, sino únicamente del conflicto entre libertad y tiranía, entre las instituciones de la libertad, nacidas de la victoria de una revolución, y las diversas formas de dominación (desde la dictadura del partido de Lenin al totalitarismo de Stalin y a los ensayos realizados por Kruschev en la dirección de un despotismo ilustrado) que se produjeron en el ocaso de una derrota revolucionaria.

Por último, es totalmente cierto, aunque sea triste reconocerlo, que la mayor parte de las llamadas revoluciones, lejos de realizar la *constitutio libertatis,* no han sido ni siquiera capaces de crear garantías constitucionales para los derechos y libertades civiles, las bendiciones propias del «gobierno limitado», y es indiscutible que en nuestras relaciones con las demás naciones y sus gobiernos deberemos recordar que la distancia existente entre tiranía y gobierno constitucional limitado es tan grande, cuando no más, como la que hay entre gobierno limitado y libertad. Pero estas consideraciones, por importantes que puedan ser en la práctica, no deben significar que confundamos derechos civiles y libertad política, o que identifiquemos los postulados de todo gobierno civilizado con la sustancia misma de una república libre. En efecto, o la libertad política, en su acepción más amplia, significa el derecho «a participar en el gobierno», o no significa nada.

Aunque las consecuencias que se han derivado de la ignorancia, el olvido y la falta de memoria son notorias y de naturaleza elemental y sin complicaciones, no ocurre lo mismo con el proceso histórico en el que se gestaron. En fecha reciente se ha vuelto a sostener, de forma un tanto agresiva y a menudo convincente, que uno de los rasgos distintivos de la «estructura mental americana» es una tendencia general a no preocuparse por la «filosofía» y que la Revolución en particular no fue con-

secuencia de una educación «libresca» ni de la Ilustración, sino de las experiencias «prácticas» del período colonial, las cuales, por su propia virtud, dieron nacimiento a la república. Esta tesis, defendida hábilmente y con abundancia de argumentos por Daniel Boorstin, tiene sus méritos, porque subraya debidamente el gran papel desempeñado por la experiencia colonial en la preparación de la Revolución y en el establecimiento de la república, pese a lo cual difícilmente resistiría un examen atento de la misma[1]. No hay duda de que una parte de la herencia inglesa consistió en un cierto menosprecio por las generalidades filosóficas patente en los Padres Fundadores, pero basta echar una rápida ojeada a sus escritos para darse cuenta de que ellos estaban más familiarizados con los métodos de «la prudencia antigua y moderna» que sus co-

1. La prueba más convincente de que los hombres de la Revolución americana estaban predispuestos contra el pensamiento teórico podemos encontrarla en los exabruptos, no muy frecuentes pero muy significativos, dirigidos contra la filosofía y los filósofos del pasado. Además de Jefferson, que creyó poder denunciar los «desatinos de Platón», tenemos a John Adams, que se lamentaba de todos los filósofos posteriores a Platón, debido a que «ninguno de ellos, al establecer los fundamentos de sus teorías, toma la naturaleza humana tal cual es» (Véase Zoltán Haraszti: *John Adams and the Prophets of Progress,* Cambridge, Mass., 1952, p. 258). Hay que decir que esta predisposición ni es antiteórica en cuanto tal, ni específica de una «estructura mental» americana. La hostilidad entre filosofía y política, apenas disimulada por una filosofía de la política, ha sido el azote del arte de gobierno de Occidente, así como de la tradición filosófica desde que los hombres de acción se separaron de los hombres de pensamiento, es decir, desde la muerte de Sócrates. El viejo conflicto sólo tiene relevancia para la esfera estrictamente secular, y, por consiguiente, sólo jugó un papel secundario durante los siglos en que la religión y las preocupaciones religiosas dominaron la esfera política, pero era natural que recobrase de nuevo importancia durante el nacimiento o renacimiento de una esfera auténticamente política, es decir, durante el curso de las revoluciones modernas. Para la tesis de Daniel J. Boorstin, véase *The Genius of American Politics,* Chicago, 1953, y, en especial, su libro más reciente *The Americans: The Colonial Experience,* Nueva York, 1958.

legas del Viejo Mundo y acudían más frecuentemente que éstos a los libros en busca de la luz para su acción. Por otra parte, los libros que consultaban eran exactamente los mismos que influían en la época sobre las tendencias dominantes del pensamiento europeo y aunque es cierto que la experiencia real de ser «partícipe en el gobierno» era relativamente corriente en América con anterioridad a la Revolución, en una época en que los hombres de letras europeos tenían que descubrir todavía su significado mediante la construcción de utopías o «entrando a saco en la historia antigua», no es menos cierto que los contenidos de lo que, en un caso, era realidad y, en el otro, pura fantasía fueron singularmente idénticos. No puede desconocerse un hecho que es de suma importancia política: aproximadamente hacia la misma fecha fue derrocada la forma monárquica de gobierno respetada durante siglos y se establecieron repúblicas a ambos lados del Atlántico.

Sin embargo, si es indiscutible que la erudición y un pensamiento conceptual de alto calibre fueron las bases sobre las que se construyó la República americana, no es menos cierto que este interés por la teoría y el pensamiento político desapareció casi inmediatamente después que la empresa había sido realizada[2]. Como ya he indicado, creo que esta pérdida de interés, que se supone puramente teórico, por los problemas políticos no ha constituido el «genio» de la historia americana, sino, al contrario, la razón principal de que la Revolución americana haya sido estéril para la política mundial. Por la misma razón, me inclino a pensar que fue precisamente el enorme interés teórico y conceptual que los pensadores y filósofos europeos prodigaron sobre la Revolución francesa el que contribuyó decisivamente a la resonancia que la Revo-

2. William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930, observó muy acertadamente: «No existe una teoría política característicamente americana [...] La base de la teoría política se buscó más frecuentemente en el origen de nuestro desarrollo constitucional» (p. 164).

lución, pese a su fin desastroso, tuvo en el mundo. La falta de memoria americana puede remontarse hasta este error fatal del pensamiento posrrevolucionario[3]. Si es cierto que todo pensamiento se inicia con el recuerdo, también es cierto que ningún recuerdo está seguro a menos que se condense y destile en un esquema conceptual del que depende para su actualización. Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez. Lo que salva a los asuntos del hombre mortal de su futilidad consustancial no es otra cosa que la incesante recordación de los mismos, la cual, a su vez, sólo es útil a condición de que produzca ciertos conceptos, ciertos puntos de referencia que sirvan para la

3. El método más sencillo y quizá más recomendable para describir la incapacidad para recordar sería un análisis de la historiografía posrrevolucionaria americana. Ciertamente, «lo que ocurrió después de la Revolución fue [...] un cambio de enfoque [de los puritanos] a los peregrinos, transfiriendo todas las virtudes tradicionalmente atribuidas a los puritanos a los más aceptables peregrinos». (Wesley Frank Craven, *The Legend of the Founding Fathers,* Nueva York, 1956, p. 82.) Sin embargo, este cambio de enfoque no fue permanente y la historiografía americana, cuando no estuvo completamente dominada por categorías europeas, especialmente marxistas, y se negó a admitir la existencia de una revolución en América, se volvió cada vez más al énfasis prerrevolucionario sobre el puritanismo como el factor más influyente en la política y la moral americanas. Independientemente de los méritos del caso, su obstinada resistencia quizá se haya debido, al menos en parte, al hecho de que los puritanos, a diferencia tanto de los peregrinos como de los hombres de la Revolución, se preocuparon profundamente por su propia historia; creían que aunque perdieran, su espíritu no se perdería mientras supieran recordarlo. Así, Cotton Mather escribió: «Debo considerar perdida mi Patria junto con la pérdida de los primeros principios y las primeras prácticas sobre los cuales fue establecida. Pero no hay duda de que un buen camino para salvar esa pérdida sería hacer algo [...] que la historia de las circunstancias que se dieron en la Fundación y Formación de este país y de su preservación hasta ahora pueda ser transmitida imparcialmente a la Posteridad» *(Magnalia,* libro II, 8-9).

conmemoración futura[4]. En cualquier caso, la aversión «americana» por el pensamiento conceptual ha sido la causa de que la interpretación de la historia americana, a partir de Tocqueville, sucumbiese a teorías cuyas raíces estaban constituidas por experiencias ajenas, hasta que, en nuestro propio siglo, América ha mostrado una inclinación deplorable a magnificar y a sucumbir ante todas las farsas y novedades que la desintegración del edificio social y político de Europa -no la de Occidente-, tras la Primera Guerra Mundial, puso de moda entre los intelectuales. Esta extraña magnificación y, en ocasiones, distorsión de una multitud de absurdos seudocientíficos -especialmente en el campo de la psicología y la sociología- quizá se haya debido a que estas teorías, tras haber atravesado el Atlántico, perdieron toda base real de sustentación y, con ella, todas las limitaciones impuestas por el sentido común. Ahora bien, la razón por la cual América se ha mostrado tan dispuesta a aceptar ideas tan artificiosas y grotescas quizá consista simplemente en que el espíritu humano no puede cumplir su función si carece de conceptos; por eso, estará dispuesto a aceptar cualquier cosa antes que ver comprometida su tarea fundamental: la comprensión de la realidad y la elaboración de un compromiso con ella.

Es evidente que lo que se perdió, como consecuencia de esta incapacidad para el pensamiento y el recuerdo, fue el espíritu público. Si dejamos de lado motivos personales y propósitos prácticos, e identificamos este espíritu con los principios que, a ambos lados del Atlántico, inspiraron originalmente a los hombres de las revoluciones, debemos ad-

4. Las novelas de William Faulkner nos proporcionan un excelente testimonio de que tales hitos para la referencia y el recuerdo futuros fueron resultado de esa incesante conversación, no, por supuesto, en forma de conceptos sino en la forma de breves sentencias y aforismos condensados. Es el procedimiento literario utilizado por Faulkner, no el contenido de su obra, el que es altamente «político» y pese a muchas imitaciones, sigue siendo el único autor que lo ha empleado.

mitir que la tradición de la Revolución francesa –que es la única tradición revolucionaria de alguna importancia– no les ha preservado mejor que lo han hecho las tendencias liberales democráticas y, en lo fundamental, antirrevolucionarias del pensamiento político americano[5]. Ya nos hemos referido antes a estos principios y, de acuerdo con el lenguaje político del siglo XVIII, los hemos llamado libertad pública, felicidad pública, espíritu público. Lo que quedó de ellos en América, una vez que había sido olvidado el espíritu revolucionario, fueron las libertades civiles, el bienestar individual del mayor número y la opinión pública como la fuerza más importante que gobierna la sociedad democrática e igualitaria. Esta transformación se corresponde casi exactamente con la invasión de la esfera pública por la sociedad; es como si principios que fueron políticos en su origen se hubieran traducido a valores sociales. Esta transformación no fue posible en los países afectados por la Revolución francesa. Los revolucionarios que frecuentaron su escuela aprendieron que los principios inspiradores de la primera hora habían sido derrotados por las fuerzas desnudas de la indigencia y la necesidad, se graduaron con la firme convicción de que había sido precisamente la Revolución la que había revelado lo que estos principios eran en realidad: un montón de basura. No les fue difícil denunciar esta «basura» como un prejuicio pequeño burgués, puesto que era cierto que aquella sociedad había monopolizado estos principios y los había presentado

5. Siempre que el pensamiento político americano se entregó a las ideas e ideales revolucionarios, o siguió tras las tendencias revolucionarias europeas, fruto de las experiencias e interpretaciones de la Revolución francesa, o sucumbió a las tendencias anarquistas inherentes al temprano anarquismo de los pioneros. (Debemos recordar al lector, una vez más, la historia de John Adams referida en la nota 32 del capítulo III.) Este anarquismo, como señalábamos, fue en realidad antirrevolucionario, dirigido contra los hombres de la Revolución. Por lo que a nosotros interesa, podemos dejar de lado ambas tendencias, supuestamente revolucionarias.

falsamente como «valores». Obsesionados siempre por la tarea desesperada y urgente de la «cuestión social», es decir, por el espectro de las masas pobres a las que toda revolución se proponía libertar, se identificaron, de forma invariable y quizá inevitable, con los acontecimientos más violentos de la Revolución francesa, confiando, contra toda esperanza, que la violencia conquistaría la pobreza. Era, sin duda, un consejo propio de la desesperación; si hubieran reconocido que la lección más clara que se desprendía de la Revolución francesa era que *la terreur,* como instrumento para alcanzar *le bonheur,* significa el fin de las revoluciones, hubieran tenido que reconocer igualmente que ninguna revolución, ninguna fundación de un cuerpo político nuevo, era posible donde las masas estuviesen agobiadas por la miseria.

Los revolucionarios de los siglos XIX y XX, en franco contraste con sus predecesores del siglo XVIII, fueron hombres desesperados, la causa de la revolución atrajo cada vez más a los desesperados, es decir, a esa

> especie desgraciada de seres [...] que, mientras dura el sosiego del gobierno regular, viven como infrahombres, pero que en las horas tempestuosas de la violencia civil, pueden elevarse al nivel humano y conferir la superioridad de la fuerza al partido al que se hayan asociado[6].

Aunque estas palabras de Madison son perfectamente ciertas, debemos añadir, si queremos aplicarlas a las revoluciones europeas, que esta mezcla de los desgraciados y de los peores tuvo la posibilidad de elevarse de nuevo «al nivel humano» gracias a la desesperación de los mejores, quienes, tras los desastres de la Revolucion francesa, debieron de darse cuenta que apenas tenían nada que hacer, pese a lo cual no abandonaron la causa de la revolución, en parte porque estaban movidos por la compasión y por un sentido de justicia

6. En *The Federalist,* núm. 43.

profunda y constantemente frustrado y, en parte, porque sabían que «es la acción, no el descanso, lo que constituye nuestro placer». En este sentido, la frase de Tocqueville («en América, los hombres tienen las opiniones y las pasiones de la revolución»[7]) ha seguido siendo válida hasta bien entrado nuestro siglo. Pero estas pasiones y opiniones tampoco supieron preservar el espíritu revolucionario, por la sencilla razón de que nunca lo encarnaron; por el contrario, fueron precisamente estas pasiones y opiniones, desencadenadas por la Revolución francesa, las que ya entonces sofocaron su espíritu primigenio, es decir, los principios de la libertad pública, la felicidad pública y el espíritu público que inspiraron en un principio a sus actores.

Si nos limitamos a un plano abstracto y superficial, no parece difícil remontar la dificultad principal que se presenta cuando se quiere llegar a una definición plausible del espíritu revolucionario sin tener que confiar exclusivamente, como hicimos antes, en una terminología que fue acuñada con anterioridad a las revoluciones. Dado que, en toda revolución, el acontecimiento más importante es el acto de fundación, el espíritu revolucionario contiene dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra. El hecho de que estos dos elementos, la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad hayan terminado por oponerse en la terminología y el pensamiento políticos –identificándose el primero

7. En *Democracy in America*, vol. II, p. 256.

con el conservadurismo, y habiendo sido monopolizado el segundo por el liberalismo progresista– quizá debe considerarse como síntoma de nuestra perdición. En último término, no hay nada que comprometa hoy tanto la comprensión de los problemas políticos y la discusión fecunda de los mismos como la reacción mental automática condicionada por los caminos trillados de las ideologías, todas las cuales nacieron en la aurora y en el ocaso de las revoluciones. No carece de importancia que nuestro vocabulario político o bien se remonta a la antigüedad clásica, griega y romana, o bien data, sin lugar a dudas, de las revoluciones del siglo XVIII. En otras palabras, en la medida en que nuestra terminología política es moderna, tiene un origen revolucionario. La característica principal de este vocabulario moderno y revolucionario es, según parece, que se presenta siempre en pares de conceptos opuestos: derecha e izquierda, reaccionario y progresista, conservadurismo y liberalismo, para mencionar unos pocos al azar. La medida en que este hábito de pensamiento ha ido asociado a la historia de las revoluciones puede verse perfectamente cuando contemplamos el desarrollo del nuevo significado atribuido a palabras antiguas, tales como democracia y aristocracia; en efecto, la idea de aristócratas *versus* demócratas no existió con anterioridad a las revoluciones. No hay duda de que estos conceptos opuestos tienen su origen y, en último término, su justificación en la totalidad de la experiencia revolucionaria, pero lo que importa ahora es que en el acto de fundación no se concibieron como términos excluyentes, sino como dos aspectos del mismo acontecimiento; sólo después de que las revoluciones tocaron a su fin, victoriosas o derrotadas, dichos términos se separaron, cristalizaron en ideologías y comenzaron a oponerse.

Desde un punto de vista filológico, el esfuerzo que se realiza para reconquistar el espíritu perdido de la revolución debe consistir, en buena parte, en repensar y combinar de modo significativo todo lo que nuestro vocabulario político

nos ofrece en términos de oposición y contradicción. A tal fin, quizá resulte útil que dirijamos de nuevo nuestra atención al espíritu público que, como ya vimos, fue anterior a las revoluciones y tuvo su primera expresión teórica más en James Harrington y Montesquieu que en Locke y Rousseau. Aunque es cierto que el espíritu revolucionario nació durante las revoluciones y no antes, no será vano el esfuerzo que dediquemos a examinar aquellos grandes ejercicios de pensamiento político, prácticamente contemporáneos de la Edad Moderna, mediante los cuales los hombres se prepararon para un acontecimiento cuya magnitud no estaban en condiciones de adivinar. Este espíritu de la Edad Moderna se preocupó desde el principio -y esto es interesante y significativo-, por el problema de la estabilidad y durabilidad de una esfera puramente secular y mundana, lo cual significa, entre otras cosas, que su expresión política estaba en abierta contradicción con las manifestaciones científicas, filosóficas e incluso artísticas de la época, todas las cuales estaban mucho más interesadas por la novedad en cuanto tal que por cualquier otra cosa. En otras palabras, el espíritu político de la modernidad nació cuando los hombres dejaron de aceptar resignadamente la sucesión sempiterna de los imperios; ahora parecían deseosos de establecer un mundo en que se pudiese confiar para siempre, debido precisamente a que conocían el carácter novedoso de todas las empresas que intentaba realizar su época.

Por ello, si la forma de gobierno republicana parecía la más recomendable a los pensadores políticos prerrevolucionarios, ello no se debió a su carácter igualitario (la identidad, confusa y desorientadora, de gobierno republicano y democrático data del siglo XIX), sino a que prometía gran durabilidad. Esto explica igualmente el enorme respeto que los siglos XVII y XVIII mostraron por Esparta y Venecia dos repúblicas que, incluso para el grado limitado del conocimiento histórico de entonces, se recomendaban casi exclusivamente por

haber sido los gobiernos más estables y duraderos de toda la historia. A ello se debe también la curiosa predilección que mostraron los hombres de las revoluciones por los «senados», una palabra que aplicaban a instituciones que nada tenían en común con el modelo romano, o incluso, el veneciano, pero a las que amaban debido a que les sugería una estabilidad sin par montada sobre la autoridad[8]. Ni siquiera los conocidos argumentos de los Padres fundadores contra el gobierno democrático toman en cuenta su carácter igualitario; la objeción que le oponen es que tanto la historia antigua como la teoría habían probado la naturaleza «turbulenta» de la democracia, su inestabilidad -las democracias «han sido generalmente de vida tan corta como violenta fue su muerte»[9]- y la veleidad de sus ciudadanos, su falta de espíritu público, su disposición natural a gobernarse por la opinión pública y los sentimientos de las masas. Por eso, «lo único que puede frenar la imprudencia de la democracia es un cuerpo permanente»[10].

La democracia que, para el siglo XVIII era todavía una forma de gobierno y no una ideología ni un indicio de las preferencias de clase, fue aborrecida debido a que pretendía que prevaleciera la opinión pública sobre el espíritu público, siendo expresión de esta perversión la unanimidad de la ciudadanía: «cuando los hombres ejercen su razón serena y libremente en torno a un cierto número de problemas diversos, es inevitable que surjan diferentes opiniones sobre alguno de

8. Desde el Renacimiento había correspondido a Venecia el honor de representar la invalidez de la antigua teoría de una forma mixta de gobierno, capaz de detener el ciclo de cambio. Podemos percibir lo grande que debió de ser la necesidad de una creencia en una ciudad potencialmente inmortal al considerar la ironía que supone ver a Venecia convertida en un modelo de permanencia en la misma época de su decadencia.
9. Véase *The Federalist*, núm. 10.
10. Hamilton en Jonathan Elliot, *Debates of State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, 1861, vol. I, p. 422.

ellos. Cuando son gobernados por una pasión común, sus opiniones, si se pueden llamar así, serán idénticas»[11]. Este texto es notable en diversos aspectos. Su sencillez es un tanto engañosa, pues es resultado de una oposición, «ilustrada» y un tanto mecánica, de razón y pasión, debido a la cual no nos ilustra mucho acerca del tema de las facultades del hombre, aunque tiene el gran mérito práctico de evitar la facultad de la voluntad, el más peligroso y engañoso de los conceptos y pseudoconceptos[12]. Pero esto no nos interesa aquí; para nosotros es de mayor importancia la alusión del texto citado a la incompatibilidad total que se da entre el gobierno de una «opinión pública» unánime y la libertad de opinión, pues lo cierto es que resulta prácticamente imposible la formación de opinión cuando todas las opiniones han llegado a ser idénticas. Puesto que nadie es capaz de formar su propia opinión sin contrastarla con las opiniones de los demás, el gobierno de la opinión pública pone incluso en peligro la opinión de aquellos pocos hombres que se sienten con fuerzas para no compartirla. A esto se debe el carácter curiosamente negativo y estéril que tienen todas las opiniones que se oponen a una

11. *The Federalist*, núm. 50.
12. Esto no significa, por supuesto, negar que haya referencias a la voluntad en los discursos y escritos de los Padres Fundadores. Pero si se compara con la razón, la pasión y el poder, la facultad de la voluntad desempeña un papel secundario en su pensamiento y en su terminología. Hamilton, quien utilizó el vocablo con más frecuencia que los demás, habló significativamente de una «voluntad permanente» –lo cual es una contradicción en los términos– y entendió por ella una institución «capaz de resistir la corriente popular» (*Vid. Works*, vol. II, p. 415). Lo que sin duda le interesaba era la permanencia y utilizó la palabra «voluntad» ambiguamente, pues, no hay nada menos permanente y menos susceptible de fundar la permanencia que la voluntad. Interpretando tales frases con referencia a las fuentes francesas contemporáneas, nos damos cuenta de que, en circunstancias semejantes, los franceses no hubieran invocado una «voluntad permanente», sino una «voluntad unánime» de la nación. Los americanos trataban precisamente de evitar la constitución de tal unanimidad.

tiranía aclamada por el pueblo. El poder arrollador de la mayoría no es la única razón, ni siquiera la fundamental, en virtud de la cual la opinión de los pocos pierde pujanza y plausibilidad en tales circunstancias; la opinión pública, debido a su unanimidad, provoca una oposición unánime y, por tanto, elimina toda opinión verdadera que aparezca. Ésta es la razón por la cual los Padres Fundadores se inclinaron a identificar el gobierno basado en la opinión pública con la tiranía; en este sentido, la democracia fue para ellos una nueva forma de despotismo. Su aborrecimiento de la democracia no era tanto resultado del viejo temor que suscitaba el libertinaje o la posibilidad de la lucha de facciones, como de su aprensión ante la inestabilidad básica de un gobierno desprovisto de espíritu público y gobernado por «pasiones» unánimes.

El Senado fue la institución concebida originariamente para salvaguardarse del gobierno de la opinión pública o democracia. A diferencia del control judicial, que se presenta corrientemente como la «única contribución de América a la ciencia constitucional»[13], la novedad y singularidad que representa el Senado americano no ha sido entendida en sus justos términos, en parte debido a que nadie se dio cuenta de que el antiguo nombre era inapropiado (véase página 274) y, en parte, porque automáticamente se tendió a identificar una cámara alta con la Cámara de los Lores de Inglaterra. La decadencia política de esta última dentro del cuadro constitucional inglés del último siglo, resultado inevitable del desarrollo de la igualdad social, debe considerarse como prueba suficiente de que una institución tal nunca hubiera tenido sentido en un país sin una aristocracia hereditaria o en una república que insistía en la «prohibición absoluta de títulos de nobleza»[14]. En realidad, no se trató de imitar la Constitución

13. W. S. Carpenter, ob. cit., p. 84, atribuye este punto de vista a Madison.
14. El único precedente del Senado americano que se nos ocurre es el Consejo del Rey, cuyas funciones, sin embargo, fueron consultivas, no

inglesa; fueron las ideas originales que tenían los fundadores acerca del papel de la opinión en el gobierno las que les llevaron a añadir a la Cámara Baja, en la que estaban representados la «multiplicidad de los intereses», una Cámara Alta, dedicada totalmente a la representación de la opinión sobre la que, en definitiva, «descansa todo gobierno»[15]. La multiplicidad de intereses y la diversidad de opiniones se consideraban como características del «gobierno libre»; su representación pública era lo que constituía a una república como una realidad diferente de la democracia, donde «un escaso número de ciudadanos [...] representa y ejerce el gobierno en persona». Pero el gobierno representativo era, para los hombres de la Revolución, mucho más que un instrumento técnico para el gobierno de un gran número de ciudadanos; circunscrito a un cuerpo reducido y selecto de ciudadanos, iba a servir como el gran purificador del interés y de la opinión, el guardián «contra la confusión propia de la multitud».

Interés y opinión son fenómenos políticos completamente diferentes. Desde un punto de vista político, los intereses sólo importan en cuanto son intereses de grupo; para la purificación de tales intereses basta con que estén representados de tal forma que quede a salvo su particularidad en todas las circunstancias, incluso en el supuesto de que el interés de un grupo resulte ser el de la mayoría. Las opiniones, por el contrario, nunca son de grupos, sino de individuos, que «ejercen su razón serena y libremente», pues ninguna multitud, ya sea la multitud de una parte de la sociedad o de toda ella, será nunca capaz de configurar una opinión. Habrá opiniones donde quiera que los hombres se comuniquen libre-

deliberantes. El gobierno americano, según lo estableció la Constitución, carece de una institución consultiva. Los *brain trusts* organizados por Roosevelt y Kennedy son una prueba de la necesidad de tal órgano consultivo.

15. Para la «multiplicidad de intereses», *vid. The Federalist*, núm. 51; para la importancia de la «opinión», *ibid.*, núm. 49.

mente entre sí y tengan derecho a hacer públicas sus ideas; también estas ideas, en su variedad infinita, requieren de la depuración y de la representación, y la función concreta que se asignó originalmente al Senado fue la de ser el «intermediario» a través del que deben pasar todas las ideas públicas[16]. Aunque las opiniones son obra de los individuos y deben ser, por así decirlo, de su propiedad, ningún individuo aislado -ni el sabio de los filósofos, ni la razón de inspiración divina, común a todos los hombres de la Ilustración- puede nunca hacerse cargo de la tarea de cribar las opiniones, de hacerlas pasar por el tamiz de una inteligencia que separe lo arbitrario y lo puramente idiosincrático, depurándolas en ideas públicas. En efecto, «la razón humana, como el hombre, es tímida y cauta cuando se la deja sola, pero adquiere consistencia y seguridad en proporción al número de razones a que se asocia»[17]. Por formarse y verificarse las opiniones en un proceso de confrontación de opiniones, sus diferencias sólo pueden resolverse haciéndolas pasar a través de un cuerpo de hombres elegidos con este fin; estos hombres, considerados en sí mismos, no son sabios, pero su objetivo común es la sabiduría, la sabiduría que es posible dadas la falibilidad y flaqueza de la mente del hombre.

Desde un punto de vista histórico, la importancia de la opinión para la política en general y, en particular, su papel en el gobierno, fueron descubiertos como consecuencia de la revolución y con ocasión de ésta. No debe sorprendernos que así fuera. El hecho de que toda autoridad descansa, en último término, en la opinión se demuestra más convincentemente cuando, de modo súbito e inesperado, se produce una denegación universal de obediencia que inicia lo que termina siendo una revolución. Por supuesto, este instante -quizá el más dramático de la historia- abre las puertas de par en par a

16. Este párrafo se basa fundamentalmente en *The Federalist*, núm. 10.
17. *Ibid.*, núm. 49.

los demagogos de todas las especies y colores, pero ¿qué prueba la demagogia revolucionaria si no es la necesidad de que todos los regímenes, antiguos y nuevos, «descansen sobre la opinión»? A diferencia de la razón humana, el poder del hombre no sólo es «tímido y cauto cuando se le deja solo», sino que desaparece pura y simplemente si no puede contar con otros hombres; el rey más poderoso y el tirano menos escrupuloso quedan inermes si nadie les obedece, es decir, si nadie les presta su apoyo mediante la obediencia, puesto que en política obediencia y apoyo son la misma cosa. La opinión fue descubierta por las Revoluciones francesa y americana, pero sólo la última –lo que viene a probar una vez más su alto nivel de genio político creador– supo construir una institución perdurable para la formación de las ideas públicas dentro de la propia estructura de la república. Sabemos muy bien lo que significó no hacer frente a esta tarea gracias a la Revolución francesa y a las demás revoluciones que se inspiraron en ella. En todas ellas, el caos de opiniones no representadas ni depuradas, por no existir ningún medio a través del cual se las hiciese pasar, cristalizó en una serie de sentimientos antagónicos de las masas, las cuales, bajo la presión de la necesidad, aguardaban la llegada de un «hombre fuerte» que los moldease en «opinión pública» unánime, lo que significaba la muerte de todas las opiniones. En realidad, la alternativa era el plebiscito, la única institución que se corresponde exactamente al gobierno irrestricto de la opinión pública; del mismo modo que la opinión pública significa la muerte de las opiniones, el plebiscito acaba con el derecho al voto de los ciudadanos, a elegir y controlar su gobierno.

La institución del Senado iguala en novedad y originalidad al descubrimiento del control judicial según aparece configurado en la institución de los tribunales supremos. Teóricamente, sólo nos queda por señalar que, en estas dos adquisiciones de la Revolución –una institución duradera para la opinión y otra para la jurisdicción–, los Padres Fun-

dadores trascendieron su propio esquema conceptual, anterior sin duda a la Revolución; respondieron así al horizonte más amplio de experiencias que había abierto la propia Revolución. Los tres conceptos fundamentales sobre los que se había basado el pensamiento prerrevolucionario del siglo y que dominaban todavía los debates revolucionarios eran el poder, la pasión y la razón; se suponía que el poder del gobierno controlaba la pasión de los intereses sociales y era controlado, a su vez, por la razón individual. En este esquema, opinión y juicio se contaban entre las facultades de la razón, pero lo importante es que estas dos facultades racionales -políticamente, las más importantes- habían sido descuidadas por completo, tanto por la tradición política como por el pensamiento filosófico. Evidentemente no fue un interés teórico o filosófico el que determinó que los hombres de la Revolución adquirieran conciencia de la importancia de estas facultades; quizá recordasen borrosamente los severos golpes que, primero Parménides, y después Platón, asestaron a la reputación de la opinión, la cual, desde entonces, ha sido entendida como lo opuesto a la verdad, pero no se esforzaron conscientemente en reafirmar el rango y dignidad de la opinión en la jerarquía de las facultades racionales humanas. Lo mismo puede decirse del juicio, sobre cuyo carácter esencial y máxima importancia para los asuntos humanos, nos puede decir mucho más la filosofía de Kant que los hombres de las revoluciones. Lo que hizo posible que los Padres Fundadores trascendieran el marco estrecho y tradicional de su sistema de conceptos generales fue el deseo apremiante de asegurar la estabilidad a su nueva criatura y de estabilizar todos los factores de la vida política en una «institución perdurable».

Es probable que el hecho más evidente de que las revoluciones descubrieron los anhelos nuevos, seculares y mundanos de la Edad Moderna fue esta preocupación penetrante por la

permanencia, por un «estado perpetuo» que, como los colonos nunca se cansaron de repetir, debía asegurarse para su «posteridad». Sería un error confundir estas pretensiones con el deseo, más tardío, de la burguesía de proveer al futuro de sus hijos y nietos. Las inspiraba el deseo, profundamente sentido, de una Ciudad Eterna sobre la tierra, aparte de la convicción de que «una república rectamente ordenada puede, en virtud de causas internas, ser tan inmortal o longeva como el mundo»[18]. Esta convicción era tan poco cristiana, tan ajena al espíritu religioso de la época que separa la Antigüedad de la Edad Moderna que debemos remontarnos hasta Cicerón para encontrar algo semejante en espíritu y énfasis. La noción pauliana de que «el premio del pecado es la muerte» no es más que una resonancia en el plano individual de lo que Cicerón había afirmado como ley que rige las comunidades: *Civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare; debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit*[19] («Dado que un cuerpo político debe constituirse como si fuese eterno, la muerte es para las comunidades el castigo [de sus iniquidades], la misma muerte que parece anular el castigo de los individuos».) Desde un punto de vista político, la principal característica de la era cristiana había sido que esta antigua concepción del mundo y del hombre –de hombres mortales que se movían en un mundo sempiterno o potencialmente sempiterno– se invertía: hombres en posesión de una vida sempiterna se movían en un mundo en perpetuo movimiento cuyo destino final era la muerte; de otra parte, la característica principal de la Edad Moderna era su vuelta a la Antigüedad a fin de hallar un precedente para su propia y nueva preocupación por el futuro del mundo construido por el hombre sobre la tierra. El mejor modo de medir la secularización del mundo y

18. Harrington, *Oceana*, ed. Liljegren, Heidelberg, 1924, pp. 185-186.
19. En *De Republica*, III 20.

la mundanidad del hombre en una época dada es el grado en que la preocupación por el futuro del mundo predomina en la mente del hombre sobre la preocupación por su propio destino en un más allá. Por ello, debe interpretarse como un signo de la secularidad de la nueva época el que incluso personas que eran profundamente religiosas deseaban no sólo un gobierno que les dejase en libertad de procurarse por sí mismas su salvación individual, sino que deseaban «establecer un gobierno [...] más en consonancia con la dignidad de la naturaleza humana [...] y transmitir tal gobierno a su posteridad con los medios de asegurarlo y preservarlo para siempre»[20]. En todo caso, éste fue el móvil esencial que John Adams atribuyó a los puritanos, y la medida en que haya tenido razón es la misma en que los puritanos dejaron de ser peregrinos sobre la tierra, para convertirse en «Padres Peregrinos», fundadores de colonias con sus intereses y pretensiones no en el más allá, sino en este mundo de hombres mortales.

Lo que era cierto para el pensamiento político moderno y prerrevolucionario y para los fundadores de las colonias terminó por ser aún más cierto para las revoluciones y los Padres Fundadores. Fue la moderna «preocupación por el estado perpetuo», tan evidente en los escritos de Harrington[21], la que hizo que Adams llamase «divina» a la nueva ciencia política que trataba de las «instituciones que perduran a través de las generaciones»; y fue en la frase de Robespierre «la muerte es el origen de la inmortalidad» donde el acento, específicamente moderno, sobre la política, puesto de relieve

20. John Adams en *Dissertation on Canon and Feudal Law.*
21. Por lo que se refiere al papel que desempeñó la preocupación por la permanencia del cuerpo político en el pensamiento político del siglo XVII, debo mucho al importante estudio de Zera Fink, *The Classical Republicans,* Evanston, 1945. La importancia del estudio de Fink se debe a que demuestra que esta preocupación trascendió la preocupación por la simple estabilidad, lo cual puede explicarse por la lucha religiosa y las guerras civiles del siglo.

en todas las revoluciones, encontró su definición más breve y grandiosa. A un nivel inferior, pero no menos significativo, encontramos la preocupación por la permanencia y la estabilidad como el hilo conductor de todos los debates constitucionales, cuyos dos polos estaban representados por Hamilton y Jefferson; Hamilton sostenía que las constituciones «deben ser, por necesidad, permanentes y no pueden proyectarse en función del posible cambio de las cosas»[22], mientras que Jefferson, aunque no menos preocupado por las «bases sólidas de una república, libre, duradera y bien gobernada», estaba firmemente convencido de que lo único «inmutable son los derechos inalienables e innatos del hombre», debido a que no son obra del hombre, sino de su Creador[23]. De este modo, toda la discusión en torno a la distribución y equilibrio del poder, el tema central de los debates constitucionales, giró parcialmente en torno a la vieja idea de una forma mixta de gobierno que, por combinar los elementos monárquico, aristocrático y democrático en el mismo cuerpo político, fuera capaz de detener el ciclo de cambio sempiterno, el nacimiento y caída de los imperios, y de establecer una ciudad inmortal.

Tanto la opinión popular como la cultivada coinciden en que los dos instrumentos institucionales, completamente nuevos, de la república americana, el Senado y el Tribunal Supremo, representan los factores más «conservadores» del cuerpo político y, sin duda, están en lo cierto. El problema consiste únicamente en saber si todo lo que hicieron en favor de la estabilidad y la forma en que respondieron a la temprana preocupación moderna por la permanencia era suficiente para preservar el espíritu que se había manifestado en el curso de la misma revolución. Evidentemente, no fue éste el caso.

22. En Elliot, ob. cit., vol. II, p. 364.
23. Véase *The Complete Jefferson*, ed. por Padover, *Modern Library* ed., pp. 295 y ss.

2

El fracaso del pensamiento posrrevolucionario para conservar el recuerdo del espíritu revolucionario y para comprenderlo conceptualmente fue precedido por el fracaso de la misma revolución para dotarla de una institución perdurable. La revolución, que no tuvo como fin desastroso el terror, había concluido con el establecimiento de una república, la cual era, según los hombres de las revoluciones, «la única forma de gobierno que no se encuentra eternamente en guerra abierta u oculta con los derechos de la humanidad»[24]. Pero ahora resultaba que en esta república no existía un espacio reservado, ningún lugar destinado al ejercicio de aquellas cualidades que habían sido precisamente el instrumento con el que había sido construida. No se trataba de una simple inadvertencia, que hubiera sido incomprensible en unos hombres que habían sabido disponer muy bien de todo cuanto era necesario para el poder de la comunidad y las libertades de sus ciudadanos, el juicio y la opinión, los intereses y derechos, y no se puede suponer que estos mismos hombres olvidasen lo que les importaba más que todo, las potencialidades de la acción y el privilegio honroso de ser los iniciadores de algo completamente nuevo. Es cierto que no pretendían negar este privilegio a sus sucesores, pero tampoco podían negar su propia obra, pese a lo cual Jefferson, más preocupado que cualquier otro por esta dificultad, casi llegó a este extremo. La dificultad era muy simple y, enunciada en términos lógicos, parecía irresoluble: si la fundación era el propósito y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a algo nuevo, sino de poner en marcha algo permanente y duradero; una institución perdurable que incorporara este es-

24. Así Jefferson en una carta dirigida a William Hunter, de 11 de marzo de 1790.

píritu y lo impulsase a nuevas empresas sería contraproducente. De lo cual, desgraciadamente, parece deducirse que no hay nada que amenace de modo más peligroso e intenso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida. ¿Será la libertad, en su más elevado sentido de libertad para la acción, el precio que debe pagarse por la fundación? Esta perplejidad, es decir, la necesidad de que el principio de la libertad y de la felicidad pública, sin el cual no se hubiera producido ninguna revolución, fuera privilegio de la generación fundacional, no sólo ha producido las teorías, desesperanzadas e inquietantes de Robespierre sobre la distinción entre gobierno revolucionario y constitucional, mencionada ya anteriormente, sino que ha constituido desde entonces una obsesión constante para todo el pensamiento revolucionario.

En América, nadie ha percibido este defecto, al parecer inevitable, de la estructura de la República con mayor claridad y preocupación más apasionada que Jefferson. Su antagonismo circunstancial, pero a veces violento, contra la Constitución y, en particular, contra quienes «miran las constituciones con reverencia beata y las consideran como el arca de la alianza, demasiado sagrada para que se la pueda tocar»[25], tenía su origen en un sentimiento de ultraje motivado por la injusticia que para él representaba que sólo su generación pudiera «dar origen de nuevo al mundo»; para él, como para Paine, constituía una absoluta «vanidad y presunción [gobernar] desde la tumba», además de ser «la más ridícula e insolente de las tiranías»[26]. Cuando decía que «no contamos todavía con constituciones tan perfectas como para correr el riesgo de hacerlas inmutables», se cuidaba de añadir en seguida, ante el temor de esa posible perfección,

25. En una carta a Samuel Kercheval, de 12 de julio de 1816.
26. Las dos citas proceden de Paine y aparecen, respectivamente, en *Common Sense* y *Rights of Man.*

«¿es que pueden ser inmutables? Creo que no»; y concluía: «Lo único inmutable son los derechos innatos e inalienables del hombre», entre los que contaba los derechos a la rebelión y a la revolución[27]. Cuando se enteró en París de la rebelión de Shay en Massachusetts, no se sintió en modo alguno alarmado y, pese a que pensaba que los motivos que le habían impulsado «eran consecuencia de su ignorancia», la saludó con entusiasmo: «No permita Dios que pasen nunca veinte años sin que se produzca una rebelión de este tipo». Le bastaba saber que el pueblo se mostraba dispuesto a la rebelión y a la acción, sin importarle la justicia o la injusticia de sus actos. Pensaba que «el árbol de la libertad debe ser regado, de vez en cuando, con la sangre de los patriotas y de los tiranos. Es el abono que le conviene»[28].

Estas últimas frases, que fueron escritas dos años antes del comienzo de la Revolución francesa y que no tienen paralelo en los escritos posteriores de Jefferson[29], pueden darnos una pista para descubrir el sofisma que iba a oscurecer todo el problema de la acción en el pensamiento de los hombres de las revoluciones. Debido a la naturaleza de sus experiencias, vieron el fenómeno de la acción exclusivamente desde una perspectiva de destrucción y construcción. Aunque habían conocido la libertad pública y la felicidad pública, de modo

27. En la famosa carta dirigida al mayor John Cartwright, de 5 de junio de 1824.
28. Las palabras citadas proceden de una carta escrita en París al coronel William Stephens Smith, de 13 de noviembre de 1787.
29. Posteriormente, especialmente después de haber adoptado el sistema de distritos electorales como «el principio más querido», Jefferson, estuvo mucho más dispuesto a hablar de «la necesidad espantosa» de la insurrección. (Véase especialmente su carta a Samuel Kercheval, de 5 de septiembre de 1816.) Atribuir este cambio de acento -pues, no se trata de otra cosa- al cambio de ánimo producido en un hombre mucho más viejo, no parece justificado si se considera que Jefferson concibió su sistema de distritos como la única alternativa posible a lo que, de otro modo, sería una necesidad, aunque una necesidad espantosa.

real o imaginario, con anterioridad a la Revolución, el impacto de la experiencia revolucionaria había borrado toda idea de libertad que no fuese precedida de una liberación, que no derivase su *pathos* del acto de liberación. Por la misma razón, en la medida en que contaban con un concepto positivo de libertad capaz de trascender la idea de una liberación victoriosa de la tiranía y de la necesidad, esta noción se identificaba con el acto de la fundación, es decir, con la elaboración de una constitución. Jefferson, por consiguiente, una vez que aprendió la lección que se desprendía de las catástrofes de la Revolución francesa, donde la violencia de la liberación había frustrado todos los esfuerzos para fundar un espacio seguro para la libertad, dejó de identificar la acción con la rebelión y la destrucción, para identificarla ahora con la fundación y la construcción. Propuso entonces que la Constitución contemplase «su propia revisión a plazos regulares», que se corresponderían aproximadamente con los períodos de una generación. Su idea de que toda nueva generación tiene «derecho a elegir por sí misma la forma de gobierno que estime más adecuada para su felicidad» parece un tanto fantástica (especialmente si se tienen en cuenta las tasas de mortalidad de la época, según las cuales se producía «una nueva mayoría» cada diecinueve años) para ser tomada en serio; por otra parte, Jefferson era la persona menos indicada de todas para que se le ocurriera conceder a las generaciones futuras la posibilidad de establecer formas de gobierno no republicanas. Lo principal para él no era el cambio real de la forma de gobierno, ni siquiera una disposición constitucional para transmitir la Constitución «con enmiendas periódicas de generación en generación hasta el final de los tiempos», sino la pretensión un tanto desmañada de asegurar a cada generación el «derecho a enviar representantes a una convención», de hallar procedimientos y medios para que las opiniones de todo el pueblo «se expresasen, discutiesen y decidiesen libre, completa y pacíficamente por la razón común de la socie-

dad»[30]. En otras palabras, lo que Jefferson quería procurar era una repetición exacta de todo el proceso operacional que había acompañado a la Revolución, y mientras en sus primeros escritos consideró fundamentalmente esta actividad desde la perspectiva de la liberación, de la violencia que había precedido y seguido a la Declaración de Independencia, posteriormente se mostró mucho más preocupado por la elaboración de la Constitución y por el establecimiento de un nuevo gobierno, esto es, por aquellas actividades que constituían por sí mismas el espacio de la libertad.

Sólo una gran perplejidad y una calamidad real pueden explicar que Jefferson -tan consciente de su sentido común y tan famoso por su sentido práctico- propusiera este esquema de revoluciones recurrentes. Incluso en su forma menos extrema, como remedio contra «el círculo sin fin de opresión, rebelión y reforma», hubiera significado la desarticulación periódica del cuerpo político o, más probablemente, la degradación de la fundación a un acto puramente rutinario, en cuyo caso hasta el recuerdo de aquello que con más ardor deseaba salvar -«hasta el final de los tiempos, si aún hay vida humana sobre la tierra»- se hubiera perdido. La razón de que Jefferson se viese, a lo largo de toda su vida, seducido por ideas tan impracticables era que sabía, aunque fuese oscuramente, que la Revolución, si bien había dado la libertad al pueblo, no había acertado a procurar un espacio donde pudiese ejercerse esta libertad. Sólo los representantes del pueblo, no el pueblo mismo, tenían oportunidad de entregarse a aquellas actividades de «expresión, discusión y decisión» que constituyen, en su aspecto positivo, las funciones de la libertad. Si se considera que los gobiernos estatales y federal, los productos más majestuosos de la revolución, estaban destinados, debido a la incomparable importancia que les

30. En este párrafo y en el siguiente cito de nuevo la carta de Jefferson a Samuel Kercheval, de 12 de julio de 1816.

confería su competencia, a eclipsar en autoridad política a los municipios y a sus asambleas -hasta que se hubo marchitado lo que Emerson todavía consideraba como la «unidad de la república» y la «escuela del pueblo» en materia política[31]-, podría pensarse incluso que existían menos oportunidades para el ejercicio de la libertad pública y el goce de la felicidad pública en la república de los Estados Unidos que las que habían existido en las colonias británicas de América. En fecha reciente, Lewis Mumford ha puesto de relieve que los fundadores nunca entendieron la importancia política del municipio, y ha afirmado que no haberlo incorporado en las constituciones estatales o en la federal constituyó «uno de los descuidos trágicos de la historia política posterior a la Revolución». Entre los fundadores, únicamente Jefferson advirtió claramente esta tragedia y su mayor temor procedía de que «el sistema político abstracto de la democracia careciese de órganos concretos»[32].

Es perfectamente explicable que los fundadores no acertasen a incorporar el municipio y la asamblea municipal en la Constitución o, mejor dicho, que no supiesen imaginar expedientes y procedimientos para llevar a cabo su transformación ante las nuevas circunstancias. Su atención estuvo dirigida principalmente hacia el problema más difícil de todos cuantos les rodeaban, el problema de la representación; hasta tal punto les absorbía esta cuestión que llegaron a definir la república como forma distinta de la democracia, por referencia al gobierno representativo. No era cuestión, por supuesto, de la democracia directa, aunque sólo fuese porque «no hay lugar capaz de albergar a todos» (como, cien años antes, había dicho John Selden, al describir la causa principal que explica la aparición del Parlamento). El principio de la repre-

31. Véase el *Journal* de Emerson, 1853.

32. Véase Lewis Mumford: *The City in History*, Nueva York, 1961, pp. 238 y ss.

sentación fue discutido todavía en estos términos en Filadelfia; se entendía por representación un mero sustituto de la acción política directa del pueblo y se suponía que los representantes elegidos por el pueblo actuaban de acuerdo con las instrucciones recibidas de sus electores, sin que pudiesen resolver los asuntos de acuerdo con sus propias opiniones, según se configurasen éstas a lo largo del proceso[33]. No obstante, los fundadores, a diferencia de los representantes elegidos durante la época colonial, deben haber sido los primeros en darse cuenta de lo apartada que se encontraba esta teoría de la realidad. «Por lo que se refiere a los sentimientos del pueblo», James Wilson pensaba, en la época de la convención, que «era difícil conocerlos con precisión» y Madison sabía muy bien que «ningún miembro de la convención podía decir cuáles eran las opiniones de sus constituyentes en ese momento; aún menos podía decir lo que pensarían si dispusiesen de la información y luces que poseemos nosotros»[34]. Debido a ello, podían escuchar con signos de aprobación,

33. William S. Carpenter, ob. cit., pp. 43-47, señala la divergencia entre las teorías inglesas y las coloniales de la época con respecto a la representación. En Inglaterra, con Algernon Sidney y Burke, «se iba afianzando la idea de que después de que los representantes habían sido elegidos y tomado posesión de sus asientos en la Cámara de los Comunes no debían ya depender de aquellos a quienes representaban». En América, por el contrario, «el derecho del pueblo a instruir a sus representantes [era] una característica propia de la teoría colonial de la representación». En apoyo de esto, Carpenter cita una fuente contemporánea de Pennsylvania: «El derecho de instrucción pertenece exclusivamente a los constituyentes, quedando los representantes vinculados a ellos en la misma forma que a sus dueños, y no tienen libertad para obrar de acuerdo con ellos o rechazarlos, según les parezca».

34. Citado por Carpenter, ob. cit., pp. 93-94. Los representantes actuales no tienen la misma facilidad que antes para interpretar los deseos y sentimientos de sus representados. «El político nunca sabe qué es lo que los constituyentes desean hacer. No pueden dedicarse a una encuesta permanente para descubrir lo que ellos desean que el gobierno haga.» Hasta duda de que existan tales deseos. «En efecto, confía su éxito elec-

aunque quizá con algún recelo, a Benjamín Rush cuando proponía la nueva y peligrosa doctrina según la cual si bien «todo poder se deriva del pueblo, éste sólo lo posee en el día de las elecciones. Después se convierte en propiedad de sus gobernantes»[35].

Las citas anteriores nos muestran en pocas palabras que todo el problema de la representación, uno de los temas más fundamentales e inquietantes de la política moderna a partir de la época de las revoluciones, supone en realidad la necesidad de decidir previamente acerca de la propia dignidad de la esfera política. La alternativa tradicional entre la representación como un simple sustituto de la acción directa del pueblo, y la representación como un gobierno de los representantes del pueblo sobre el pueblo, controlado popularmente, constituye un dilema insoluble. Si los representantes electos están tan vinculados a las instrucciones recibidas que su reunión sólo tiene por objeto ejecutar la voluntad de sus señores, no les queda otra alternativa que considerarse recaderos de excepción o expertos a sueldo que, a semejanza de los abogados, son especialistas en representar los intereses de sus clientes. En ambos casos se da por supuesto que la función del electorado es más urgente y más importante que la suya; son agentes pagados por el pueblo, el cual, por la razón que sea, no puede o no quiere ocuparse de los asuntos públicos. Si, por el contrario, se concibe a los representantes como gobernantes, designados por un determinado período de tiempo, de sus electores –no hay gobierno representativo en sentido estricto si no hay rotación en el oficio– la representación significa que los votantes renuncian a su propio poder, aunque sea voluntariamente, y el antiguo adagio «todo el po-

toral en la promesa de satisfacer deseos que él mismo ha creado.» Véase C. W. Cassinelli, *The Politics of Freedom: An Analysis of the Modern Democratic State*, Seattle, 1961, pp. 41 y 45-46.
35. Carpenter, ob. cit., p. 103.

der reside en el pueblo» es sólo cierto durante el día de la elección. En el primer caso, el gobierno ha degenerado en simple administración, la esfera pública se ha esfumado; no queda espacio alguno, sea para contemplar y ser contemplado en actividad, el *spectemur agendo* de John Adams, sea para la discusión y la decisión, el orgullo de ser «partícipe en el gobierno», según la expresión de Jefferson; los asuntos políticos son aquellos que dicta la necesidad y que deben ser decididos por expertos, sin que estén abiertos a las opiniones ni a una decisión libre; no existe, por ello, necesidad alguna de «intermediario de un cuerpo elegido de ciudadanos» de que habla Madison, a través del cual pasen las opiniones y se depuren en ideas públicas. En el segundo caso, no tan alejado de la realidad, la distinción secular entre gobernante y gobernado que la Revolución se había propuesto abolir mediante el establecimiento de una república se afirma de nuevo; una vez más el pueblo no es admitido a la esfera pública, una vez más la función gubernamental se ha convertido en el privilegio de unos pocos, únicos que pueden «ejercer [sus] virtuosas disposiciones» (como Jefferson llamaba todavía al talento político del hombre). El resultado es que el pueblo debe sucumbir al «letargo, precursor de la muerte para la libertad pública», o «preservar el espíritu de resistencia» frente a cualquier tipo de gobierno que haya elegido, ya que el único poder que conserva es el «poder de reserva de la revolución»[36].

36. Ésta es, ciertamente, la opinión de Jefferson sobre un tema que expuso principalmente en cartas. Véase en especial la carta citada anteriormente a W. S. Smith, de 13 de noviembre de 1787. Acerca del «ejercicio de disposiciones virtuosas» y de «sentimientos morales», se explaya en una carta anterior a Robert Skipwith, de 3 de agosto de 1771. Para él se trata fundamentalmente de un ejercicio de imaginación, debido a lo cual los grandes maestros en este tipo de actividad son más los poetas que los historiadores, ya que la «fingida muerte de Duncan por Macbeth en Shakespeare» excita en nosotros «un horror tan grande de la villanía como el asesinato real de Enrique IV». A través de los poetas «se abre

No había para tales males ningún remedio, puesto que la rotación en el oficio, muy estimada por los fundadores que la elaboraron cuidadosamente, apenas podía lograr otra cosa que impedir que el grupo gobernante se constituyese como grupo separado con sus propios intereses. Con la rotación no se podía conseguir que todos, y ni siquiera una porción considerable de la población, tuviesen oportunidades para llegar a ser temporalmente «un partícipe en el gobierno». Si el mal hubiera estado limitado al pueblo en sentido amplio, habría representado ciertamente una desgracia, puesto que todo el litigio entre la forma de gobierno republicana y la monarquía o la aristocracia giraba en torno a la esfera pública de la política; sin embargo, podemos pensar que no les hubiera sido muy difícil el consuelo a los fundadores al considerar que la Revolución había abierto la esfera de la política al menos a aquellos cuya inclinación por la «disposición virtuosa» era intensa y cuya pasión por la distinción era lo suficientemente ardiente como para embarcarse en los riesgos extraordinarios que conlleva una carrera política. Jefferson, sin embargo, rehusó tal especie de consuelo. Le asustaba la idea de un «despotismo colectivo», tan malo, cuando no peor, que la tiranía contra la que se había rebelado: «Si alguna vez [nuestro pueblo] desatiende los asuntos públicos, entonces, vosotros y yo, el Congreso y las Asambleas, los Jueces y los Gobernadores, todos nos convertiremos en lobos»[37]. Si es cierto que la historia de los Estados Unidos no ha venido a confirmar este temor, también es cierto que ello se ha debido

ante nosotros el campo de la imaginación», un campo que, si se limitara a la vida real, contendría pocos sucesos y acciones memorables, pues las «lecciones de la historia no serían muy abundantes»; en cualquier caso, «un sentimiento vivo y perdurable del deber filial se imprime más eficazmente sobre el espíritu de los hijos a través de la lectura del *Rey Lear* que mediante todos los áridos tratados de ética y teología que han sido escritos».

37. En una carta al coronel Edward Carrington, de 16 de enero de 1787.

casi exclusivamente a la «ciencia política» de los fundadores, que establecieron un gobierno en el cual las divisiones de poder han constituido, mediante un sistema de equilibrios y frenos, su propio control. Lo que con el tiempo salvó a los Estados Unidos de los peligros temidos por Jefferson fue el mecanismo del gobierno; pero este mecanismo no pudo salvar al pueblo del letargo y de la desatención de los asuntos públicos, ya que la Constitución ofrecía espacio público sólo a los representantes del pueblo, pero no al pueblo mismo.

Puede parecer extraño que de todos los hombres de la Revolución americana, solo Jefferson se plantease el problema obvio de cómo preservar el espíritu revolucionario una vez que la Revolución había concluido. Lo que explica esta falta de perspicacia no es que no fuesen revolucionarios; por el contrario, lo malo era que dicho espíritu les parecía algo natural, ya que se trataba del mismo espíritu que se había formado y crecido a lo largo de la época colonial. Puesto que el pueblo disfrutaba pacíficamente de aquellas instituciones que habían sido las semillas de la Revolución, difícilmente podían darse cuenta del error fatal cometido por la Constitución al no saber incorporar, constituir legalmente y fundar de nuevo, las fuentes originales de su poder y la felicidad pública. La enorme autoridad de la Constitución y de las experiencias derivadas de la fundación de un nuevo cuerpo político determinó que el fracaso en incorporar los municipios y las asambleas municipales, como manantiales primigenios de donde manaba toda la actividad política del país, significase su condena de muerte. Puede parecer paradójico, pero lo cierto es que el espíritu revolucionario comenzó a marchitarse en América bajo el impacto de la Revolución, siendo la propia Constitución, la mayor hazaña del pueblo americano, la que terminó por despojarlos de su bien más preciado.

A fin de lograr una mayor precisión en la comprensión de estos problemas y de valorar debidamente la gran sabiduría que encierran las olvidadas propuestas de Jefferson, hemos

de dirigir nuestra atención, una vez más, a los acontecimiento de la Revolución francesa, donde sucedió exactamente lo contrario. Lo que para el pueblo americano había sido una experiencia prerrevolucionaria, sin que, por tanto, requiriera fundación ni reconocimiento formal, fue en Francia el resultado espontáneo e inesperado de la propia Revolución. Las famosas cuarenta y ocho secciones de la Comuna de París tuvieron su origen en la falta de cuerpos populares legalmente constituidos que eligiesen representantes y enviasen delegados a la Asamblea Nacional. Estas secciones, sin embargo, se constituyeron de inmediato en cuerpos autónomos y, aunque no eligieron de su seno delegados para la Asamblea Nacional, sí formaron el consejo municipal revolucionario, la Comuna de París, que estaba llamado a desempeñar un papel tan decisivo en la historia de la Revolución. Por otra parte, junto a estos cuerpos municipales, aunque sin ser influidos por ellos, encontramos un gran número de clubs y sociedades formados espontáneamente -las *sociétés populaires*-, cuyo origen nada tiene que ver con la función representativa, con la función de enviar delegados acreditados ante la Asamblea Nacional; sus únicos objetivos eran, según Robespierre, «instruir e ilustrar a sus conciudadanos acerca de los verdaderos principios de la constitución y a propagar una luz sin la cual la constitución no podrá sobrevivir»; en efecto, la supervivencia de la constitución dependía del «espíritu público», el cual, a su vez, sólo existía en las «asambleas donde los ciudadanos [podían] ocuparse en común de estos asuntos [públicos], de los intereses más preciados de su patria». Para Robespierre, que hablaba en septiembre de 1791 ante la Asamblea Nacional a fin de impedir que los delegados cercenasen el poder político de clubs y sociedades, el espíritu público se identificaba con el espíritu revolucionario. La Asamblea daba por supuesto que la Revolución había concluido que las sociedades que surgieron de la Revolución habían dejado de ser necesarias, que «había llegado el momen-

to de romper el instrumento que tan buenos servicios había prestado». Robespierre no negaba el supuesto, pero añadía que no entendía bien qué es lo que la Asamblea se proponía; si suponían, como él mismo suponía, que el fin de la revolución era «la conquista y la conservación de la libertad», entonces, insistía Robespierre, clubs y sociedades eran los únicos lugares del país en donde esa libertad podía manifestarse y ser ejercitada por los ciudadanos. Por tanto, constituían los verdaderos «pilares de la constitución», no sólo por haber surgido de su seno «un buen número de hombres que vendrán a reemplazarnos», sino también porque constituían las auténticas «fundaciones de la libertad»; quienquiera que perturbase su actividad era culpable de «atacar la libertad» y, entre los crímenes contra la Revolución, «el mayor era la persecución de las sociedades»[38]. Sin embargo, tan pronto como Robespierre se hubo elevado al poder y llegó a ser el jefe político del nuevo gobierno revolucionario -lo cual ocurrió durante el verano de 1793, pocas semanas, ni siquiera meses, después de haber expresado algunas de las ideas que acabo de citar- sus posiciones se invirtieron totalmente. Ahora era él quien luchaba sin descanso contra «las llamadas sociedades populares», como las denominó, y, frente a ellas, invocaba «la gran sociedad popular de todo el pueblo francés», uno e indivisible. Ésta, desgraciadamente, no podía, a diferencia de las pequeñas sociedades populares de artesanos o vecinos, reunirse en ningún sitio, ya que «no hay lugar capaz de albergar a todos»; sólo podía cobrar existencia bajo la forma de la representación, en una Cámara de Diputados que detentase el poder centralizado e indivisible de la nación fran-

38. Cito el informe de Robespierre a la Asamblea sobre los derechos de las sociedades y clubs, de 29 de septiembre de 1791 (en *Oeuvres*, ed. Lefebvre, Soboul, etc., París, 1950, vol. VII, núm. 36); para el año 1793, cito por Albert Soboul: «Robespierre und die Volksgesellschaften», en *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburstag*, ed. Walter Markow, Berlín, 1958.

cesa[39]. La única excepción que estaba dispuesto a hacer era en favor de los jacobinos, no sólo porque su club pertenecía a su propio partido, sino, lo que era más importante, porque nunca había sido un club o sociedad «popular»; se había formado en 1789, con ocasión de la primera reunión de los Estados Generales y desde esa fecha había sido un club para los diputados.

Es evidente y está suficientemente demostrado que este conflicto entre gobierno y pueblo, entre los que estaban en el poder y los que les habían ayudado a alcanzarlo, entre los representantes y los representados, se transformó en el tradicional conflicto entre gobernantes y gobernados y, esencialmente, constituyó una lucha por el poder. El propio Robespierre, antes de llegar a ser jefe del gobierno, acostumbraba a denunciar «la conspiración de los diputados del pueblo contra el pueblo» y la «independencia de los representantes» respecto de sus representados, lo cual, según él, equivalía a la opresión[40]. Tales acusaciones fueron, sin duda, más frecuentes en los discípulos de Rousseau, los cuales, para comenzar, no creían en la representación («un pueblo representado no es libre, porque la voluntad no puede ser representada»)[41]; pero si se considera que la doctrina de Rousseau exigía la *union sacrée,* la eliminación de todas las diferencias y distinciones, incluida la diferencia entre pueblo y gobierno, no existía teóricamente ninguna dificultad para afirmar todo lo contrario. Cuando Robespierre invirtió sus posiciones y se enfrentó a las sociedades, hubiera podido invocar de nuevo el nombre de Rousseau y decir con Cothon que mientras existiesen las so-

39. Véase Soboul, ob. cit.

40. Citado por el núm. 11 de *Le Défenseur de la Constitution,* 1792. *Vid. Oeuvres Complètes,* ed. G. Laurent, 1939, vol. IV, p. 328.

41. La fórmula es de Leclere, según la cita Albert Soboul: «An den Ursprüngen der Volksdemokratie: Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II», en *Beitrage zum neuen Geschichtsbild: Ferstschrift fur Alfred Meusel,* Berlín, 1956.

ciedades «no podía haber una opinión unificada»[42]. En realidad, Robespierre no tuvo que acudir a grandes teorías, sino únicamente a una estimación realista del proceso revolucionario para darse cuenta de que la Asamblea apenas tenía participación en los asuntos y decisiones más importantes de la Revolución y de que el gobierno revolucionario había actuado bajo la presión de las secciones y sociedades parisinas en una medida que ningún gobierno ni forma de gobierno era capaz de soportar. Si echamos una mirada sobre las numerosas peticiones y demandas de aquellos años (que ahora han sido publicadas por primera vez)[43], nos daremos cuenta de las dificultades a que tuvieron que hacer frente los hombres del gobierno revolucionario. Se les recordaba que «únicamente los pobres les habían ayudado» y que los pobres deseaban ahora «comenzar a gozar del fruto» de sus fatigas; que siempre «era culpa del legislador» si la «piel [del pobre] tenía el color de la indigencia y la miseria» y su alma «obraba sin energía y sin virtud»; que había llegado la hora de demostrar a los hombres que la constitución era «realmente capaz de hacerlos felices, ya que no basta con decirles que su felicidad se acerca». En resumen, el pueblo, organizado al margen de la Asamblea Nacional en sus propias sociedades políticas, informaba a sus representantes de que «la República debe garantizar a todos los medios de subsistencia», que la tarea fundamental de los legisladores era abolir la miseria.

Sin embargo, este problema puede ser planteado de otra forma, y no le había faltado razón a Robespierre cuando había saludado a las sociedades como las primeras manifestaciones de la libertad y del espíritu público. Junto a estas de-

42. Citado por Soboul: «Robespierre und die Volksgesellschaften», ob. cit.
43. *Die Sanskulotten von Paris: Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, ed. Walter Markow y Albert Soboul, Berlín (Este), 1957. Edición bilingüe. En lo que sigue, cito principalmente de los núms. 19, 28, 29, 31.

mandas violentas de una «felicidad» que constituye, sin duda, un requisito para la libertad, pero que, desgraciadamente, no puede ser otorgada por ninguna acción política, nos encontramos con un espíritu totalmente diferente y con definiciones completamente distintas de cuáles son las tareas de las sociedades. En los estatutos de una de las secciones parisinas leemos, por ejemplo, la forma de organizar una sociedad (con presidente y vicepresidente, cuatro secretarios, ocho censores, un tesorero y un archivero; tres reuniones regulares cada diez días, rotación mensual para la presidencia) y el modo en que se definía su principal tarea:

> La sociedad se ocupará de todo lo que concierne a la libertad, la igualdad, la unidad y la indivisibilidad de la república; [sus miembros] se ilustrarán mutuamente y, en especial, se comunicarán las faltas cometidas contra las leyes y decretos promulgados

nos informa igualmente de los procedimientos previstos para mantener el orden en las discusiones: si un orador se aparta del tema o abusa de su tiempo, se le retira la palabra. Desde otra sección se nos habla de un discurso «sobre el desarrollo de los principios republicanos que deben inspirar a las sociedades populares», pronunciado por uno de los ciudadanos y publicado por decisión de sus miembros. Hubo sociedades que adoptaron entre sus normas estatutarias la prohibición explícita de «no entrometerse o tratar de influir sobre la Asamblea General», las cuales consideraban evidentemente como su función principal, si no la única, discutir todos los asuntos concernientes a la república, tratar de ellos e intercambiar opiniones, sin que ello significase necesariamente la adopción de propuestas, peticiones, demandas o cosas por el estilo. No es casual que sea precisamente de una de estas sociedades que habían renunciado a los métodos de acción directa sobre la Asamblea de donde procede el elogio más elocuente y más conmovedor de la institución en cuanto tal:

Ciudadanos: la palabra "sociedad popular" se ha convertido en una palabra sublime [...] Si el derecho de asociación fuera abolido o cercenado, la libertad sería una palabra vacía, la igualdad una quimera y la república perdería su bastión más seguro [...] La inmortal Constitución que acabamos de abrazar [...] garantiza a todos los franceses el derecho a reunirse en sociedades populares...»[44].

Saint-Just –en un escrito que data, poco más o menos, de la misma época en que Robespierre era todavía el defensor de los derechos de las sociedades frente a la Asamblea– pensaba más en estos nuevos y prometedores órganos de la República que en los grupos de presión de los *sans-culottes*, cuando afirmaba:

Los distritos de París constituían una democracia que hubiera cambiado todo si, en vez de convertirse en presa de las facciones, se hubieran conducido de acuerdo con su propio espíritu. El distrito de los cordeleros, que era el más independiente de todos, fue también el más perseguido,

ya que se oponía a los proyectos de quienes se hallaban en el poder[45]. Pero, al igual que Robespierre, Saint-Just cambió de actitud y se volvió contra las sociedades una vez que llegó al poder. En consonancia con la política del gobierno jacobino, que transformó con éxito las secciones en órganos de gobierno y en instrumentos de terror, pedía, en una carta dirigida a la sociedad popular de Estrasburgo, que le dieran «su opinión sobre el patriotismo y las virtudes republicanas de cada uno de los miembros de la administración» de su provincia. Al quedar sin respuesta, procedió al arresto de todos los funcionarios, tras lo cual recibió una enérgica carta de protesta

44. *Ibid.*, núms. 59 y 62.
45. En *Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, 1791; *vid. Oeuvres Complètes*, ed. Ch. Vellay, París, 1908, vol. I, p. 262.

suscrita por la sociedad popular, aún en funciones. En su respuesta, Saint-Just acudió al argumento estereotipado de que había tenido que hacer frente a una «conspiración»; lo cierto es que ya no volvió a tomar en cuenta a las sociedades populares, salvo que espiasen por cuenta del gobierno[46]. La consecuencia inmediata de este cambio de actitud fue que insistiese sobre la siguiente idea: «La libertad del pueblo está en su vida privada; no la perturbemos. El gobierno debe emplear su fuerza únicamente para proteger la sencillez de sus vidas contra la fuerza misma»[47]. Estas palabras significan la sentencia de muerte de todos los órganos del pueblo y expresan de modo excepcionalmente inequívoco el fin de todas las esperanzas que había suscitado la Revolución.

La Comuna de París, con sus secciones, y las sociedades populares que se habían propagado por toda Francia durante la Revolución constituyeron, sin duda, los poderosos grupos de presión de los pobres, la «punta de diamante» de la necesidad perentoria a la «que nada podía resistir» (Lord Acton); pero contenían igualmente los gérmenes, los primeros y aún endebles principios, de un tipo nuevo de organización política, de un sistema que permitiría a los hombres del pueblo convertirse en los «partícipes en el gobierno» de que hablaba Jefferson. A causa de esta doble dimensión, y pese a que el primer aspecto pesaba más que el segundo, es posible interpretar de dos formas distintas el conflicto planteado entre el movimiento comunal y el gobierno revolucionario. De un lado, es el conflicto entre la calle y el cuerpo político, entre

46. Durante su comisión de guerra en Alsacia en el otoño de 1893 parece haber dirigido una sola carta a una sociedad popular, a la de Estrasburgo, en la que dice: «Frères et amis, Nous vous invitons de nous donner votre opinion sur le patriotismo et les vertus républicaines de chacun des membres qui composent l'administration du département du Bas-Rhin. Salut et Fraternité». *Vid. Oeuvres*, vol. II, p. 121.
47. En *Fragments sur les Institutions Républicaines, Oeuvres*, vol. II, p. 507.

los que «actuaban no con el fin de elevar a nadie, sino de envilecer a todos»[48] y aquellos a quienes las olas de la revolución había elevado tanto en sus esperanzas y aspiraciones que podían exclamar con Saint-Just: «El mundo ha estado vacío desde los romanos, cuyo recuerdo constituye ahora nuestra única profecía de libertad», o con Robespierre: «La muerte es el comienzo de la inmortalidad». De otro lado, es el conflicto entre el pueblo y un aparato de poder centralizado y despiadado que, con el pretexto de representar la soberanía de la nación, en realidad despojaba al pueblo de su poder, persiguiendo, por tanto, a cuantos órganos de poder habían nacido de modo espontáneo de la Revolución.

A nosotros nos interesa fundamentalmente el último aspecto del conflicto, debido a lo cual es importante señalar que las sociedades, a diferencia de los clubs y, en especial, del club de los jacobinos, fueron en principio independientes de los partidos y «se proponían el establecimiento de un nuevo federalismo»[49]. Robespierre y el gobierno jacobino, en cuanto rechazaban la idea misma de una separación y división de poderes, no tenían más remedio que mutilar los poderes de las sociedades y de las secciones de la Comuna; admitido el principio de la centralización del poder, tanto las sociedades, en cuanto constituían pequeñas estructuras dotadas de poder, como el gobierno autónomo de las comunas, representaban indudablemente un peligro para el poder centralizado del Estado.

En sus términos más simples, el conflicto planteado entre el gobierno jacobino y las sociedades revolucionarias se libró en tres frentes distintos. El primero era la lucha de la repúbli-

48. Esta observación –«Après la Bastille vaincue [...] on vit que le peuple n'agissait pour l'élévation de personne, mais pour l'abaissement de tous»– es sorprendentemente de Saint-Just. Véase su primera obra citada en la nota 45; vol. I, p. 258.
49. Éste fue el juicio de Collot d'Herbois, citado por Soboul, ob. cit.

ca por su supervivencia contra la presión del sansculotismo, esto es, la lucha por la libertad pública frente al peso agobiante de la miseria. El segundo frente era la lucha de la facción jacobina por el poder absoluto contra el espíritu público de las sociedades; era, en teoría, la lucha por la opinión pública unificada, por una «voluntad general», contra el espíritu público, contra la diversidad inherente a la libertad de pensamiento y de palabra; en la práctica, era la lucha de los intereses de partido contra la *chose publique,* contra el bienestar común. El tercer frente era la lucha del monopolio gubernamental del poder contra el principio federal, con su separación y división de poderes, es decir, la lucha del Estado nacional contra los primeros principios de una república auténtica. El choque en estos tres frentes puso de relieve un profundo desacuerdo entre los hombres que habían hecho la Revolución y, gracias a ella, se habían elevado a la esfera pública y la idea que tenía el pueblo acerca de lo que debía y podía hacer una revolución. No hay duda de que la primera de todas las nociones revolucionarias del pueblo fue la felicidad, el *bonheur,* del que muy acertadamente Saint-Just dijo que era una palabra nueva en Europa; debemos reconocer que, a este respecto, el pueblo desechó pronto los motivos que habían movido a sus dirigentes con anterioridad a la Revolución, pues ni los entendían ni los compartían. Ya hemos visto que «de cuantas ideas y sentimientos prepararon la Revolución, la idea y el gusto por la libertad pública, en sentido estricto, han sido las primeras en desaparecer» (Tocqueville), debido a que no pudieron resistir el asalto de la miseria puesta al descubierto por la Revolución y, por expresarlo en términos psicológicos, se desvanecieron bajo el impacto de la compasión por la miseria humana. Sin embargo, si la Revolución enseñó a los hombres importantes una lección sobre la felicidad, también enseñó al pueblo una primera lección sobre «la idea y el gusto por la libertad pública». Un apetito enorme por la discusión, la instrucción, la ilustración y el

mutuo intercambio de opiniones, incluso aunque no tuvieran aplicación inmediata al poder, se desarrolló en las sociedades y secciones; cuando, en virtud de órdenes superiores, los hombres de las secciones tuvieron que limitarse a escuchar los discursos y a obedecer, dejaron simplemente de acudir a las reuniones. Finalmente, y de modo bastante inesperado, el principio federal -desconocido prácticamente en Europa, cuando no totalmente rechazado- fue desvelado como consecuencia de la espontánea actividad organizativa del pueblo, el cual vino, de este modo, a descubrir un principio que no conocían ni de nombre. Si es cierto que las secciones parisinas se habían constituido desde arriba, con el fin de preparar las elecciones para la Asamblea, es igualmente cierto que estas asambleas electorales se transformaron, por propia voluntad, en cuerpos municipales que eligieron de su propio seno al gran consejo municipal de la Comuna de París. Fue este sistema de consejos comunales, no las asambleas electorales, el que se propagó, en forma de sociedades revolucionarias, por toda Francia.

Aún debemos decir unas palabras acerca del triste fin que aguardaba a estos primeros órganos de una república que nunca llegó a existir. Fueron aplastados por el gobierno central y centralizado, no porque supusiesen una amenaza real para él, sino porque su sola existencia significaba una competencia para el poder público. En Francia probablemente nadie iba a olvidar las palabras de Mirabeau, según las cuales «diez hombres unidos para la acción pueden hacer temblar a diez mil». El método que se empleó para su liquidación fue tan simple e ingenioso que puede decirse que ninguna de las muchas revoluciones que se iban a inspirar en el gran modelo francés descubriría nada nuevo en este sentido. Es interesante señalar que el punto de tensión máxima entre las sociedades y el gobierno fue consecuencia del carácter apolítico de las sociedades. Los partidos o, mejor dicho, las facciones, que desempeñaron un papel tan desastroso en la Revolución france-

sa para convertirse después en las bases sobre las que se levantaría el sistema continental de partidos, tuvieron su origen en la Asamblea, y las ambiciones y fanatismos a que dieron lugar -en mayor medida que los motivos que movieron a los hombres de la Revolución con anterioridad a ésta- no fueron ni entendidos ni compartidos por el pueblo. Sin embargo, al no existir ningún terreno de entendimiento entre las distintas facciones parlamentarias, se convirtió en una cuestión de vida o muerte para ellas lograr el dominio sobre las restantes, y la única forma de conseguirlo era organizar las masas fuera del Parlamento y aterrorizar a la Asamblea con esta presión que procedía del exterior. Por ello, la forma para dominar a la Asamblea era infiltrarse y, en su día, apoderarse de las sociedades populares, declarar que sólo una facción parlamentaria, los jacobinos, era auténticamente revolucionaria, que sólo las sociedades afiliadas a ella eran dignas de confianza y que todas las demás sociedades populares eran «sociedades bastardas». Vemos aquí cómo en los propios orígenes del sistema de partidos, la dictadura de partido único surgió de un sistema multipartidista. El gobierno del terror de Robespierre no fue otra cosa que el intento de organizar a todo el pueblo francés en un único y gigantesco aparato de partido -«la gran sociedad popular es el pueblo francés»-, gracias al cual el club jacobino tendería una red de células sobre toda Francia; sus funciones ya no eran la discusión y el intercambio de opiniones, la instrucción y la información mutua sobre los asuntos públicos, sino espiarse entre sí y denunciar tanto a sus miembros como al común de los ciudadanos[50].

Todo esto ha llegado a sernos muy familiar a través de la Revolución rusa, en la cual el partido bolchevique cercenó y corrompió el sistema revolucionario de los sóviets exactamente con los mismos métodos. Sin embargo, tan nefasta fa-

50. «Los jacobinos y sus sociedades afiliadas son aquellos que han expandido el terror entre los tiranos y los aristócratas.» *Ibid.*

miliaridad no debe impedirnos reconocer que ya en plena Revolución francesa encontramos planteado el conflicto entre el moderno sistema de partidos y los nuevos órganos revolucionarios de gobierno autónomo. Ambos sistemas, pese a ser totalmente diferentes y excluyentes, nacieron en el mismo momento. El éxito espectacular que aguardaba al sistema de partidos y el fracaso no menos espectacular del sistema de consejos se debieron ambos al nacimiento del Estado nacional, que encumbró a uno para aplastar al otro, por lo cual los partidos revolucionarios e izquierdistas han mostrado tanta hostilidad al sistema de consejos como la derecha conservadora o reaccionaria. Hemos terminado por estar tan acostumbrados a concebir la política nacional en función de los partidos, que tendemos a olvidar que el conflicto entre los dos sistemas siempre ha sido en realidad un conflicto entre el Parlamento, la fuente y asiento del poder en el sistema de partidos, y el pueblo, que ha abandonado su poder en manos de sus representantes; por mucho éxito que pueda tener un partido, una vez que ha decidido apoderarse del poder y establecer una dictadura de partido único, al aliarse con las masas en la calle y volverse contra el sistema parlamentario, nunca podrá negar que su propio origen está en la lucha de facciones del Parlamento y que, por consiguiente, continúa siendo un cuerpo cuya comunicación con el pueblo se opera desde fuera y desde arriba.

Cuando Robespierre estableció la fuerza tiránica de la facción jacobina contra el poder no violento de las sociedades populares, afirmó y restableció el poder de la Asamblea francesa con toda la profunda discordia y lucha partidista que implicaba. El asiento del poder, lo supiese él o no, estaba de nuevo en la Asamblea y no, pese a su oratoria revolucionaria, en el pueblo. Por ello, quebró la ambición política más acentuada del pueblo según se había manifestado en las sociedades, la ambición a la igualdad, la pretensión de poder firmar peticiones y demandas dirigidas a los delegados o a la Asam-

blea con las palabras plenas de orgullo «tu igual». Aunque sea cierto que el terror jacobino haya tenido una sensibilidad especial para la fraternidad social, lo cierto es que abolió esta igualdad; el resultado no se hizo esperar, pues cuando le llegó la hora de perder en la incesante lucha de facciones que se libraba en la Asamblea Nacional, el pueblo se mostró indiferente y las secciones de París no acudieron en su ayuda. Los hechos vinieron a demostrar que la fraternidad no era un sustitutivo de la igualdad.

3

«Del mismo modo que Catón terminaba todos sus discursos con las palabras *Cartago delenda est*, todas mis consideraciones contienen un requerimiento: la división de los condados en distritos.»[51] Así resumía en cierta ocasión Jefferson su idea política más cara, la cual, desgraciadamente, no ha sido mejor comprendida por la posteridad que por sus contemporáneos. La referencia a Catón era algo más que un lapsus gratuito de alguien habituado a las citas latinas; su propósito era subrayar la idea de que, para Jefferson, la ausencia de una subdivisión tal del país constituía una amenaza vital para la existencia de la república. De igual manera que Roma no podía, según Catón, sentirse segura mientras existiese Cartago, la república, según Jefferson, carecería de fundamentos sólidos si no contaba con un sistema de distritos. «Llegó un momento en que me di cuenta de que debía considerarlo como el principio de salvación de la república y decir con el viejo Simeón: "Nunc dimittis Domine"»[52].

51. En la carta a John Cartwright, de 5 de junio de 1824.
52. Esta cita procede de un período un poco anterior, cuando Jefferson proponía dividir los condados en «hundreds» [centurias.] (*Vid.* carta a John Tyler de 26 de mayo de 1810.) Sin duda los distritos en los que pensaban se compondrían de unos cien hombres.

Si el plan de las «repúblicas elementales» propuesto por Jefferson se hubiera realizado, habría superado en mucho los débiles gérmenes de una nueva forma de gobierno que podemos hallar en las secciones de la Comuna de París y en las sociedades de la Revolución francesa. Pese a que la imaginación política de Jefferson les sobrepasaba en perspicacia y amplitud, sus ideas se movían todavía en la misma dirección. Tanto el plan de Jefferson como las *sociétés révolutionnaires* francesas anticiparon con increíble precisión los consejos, sóviets y *Räte*, que iban a hacer su aparición en todas las revoluciones dignas de ese nombre que se han producido a lo largo de los siglos XIX y XX. Siempre que hicieron su aparición, surgieron como órganos espontáneos del pueblo, no sólo al margen de todo partido revolucionario, sino en forma inesperada para ellos y sus dirigentes. Al igual que había ocurrido con las propuestas de Jefferson, fueron totalmente descuidados por políticos, historiadores, teóricos de la política y, lo que es más importante, por la propia tradición revolucionaria. Hasta los historiadores cuyas simpatías estaban, sin lugar a dudas, del lado de la revolución y que no podían dejar de mencionar la aparición de los consejos populares en el cuadro de su historia, no los consideraron más que como órganos de naturaleza temporal en la lucha revolucionaria por la liberación; en otras palabras, no acertaron a comprender que el sistema de consejos les ponía en contacto con una forma de gobierno enteramente nueva, con un espacio público nuevo para la libertad, constituido y organizado durante el curso de la propia revolución.

Debemos matizar nuestra afirmación. Representan dos notables excepciones unas observaciones hechas por Marx con ocasión de la resurrección de la Comuna de París durante la breve revolución de 1871 y algunas reflexiones que mereció a Lenin, no el texto de Marx, sino el curso real de la Revolución de 1905 en Rusia. Pero antes de dedicar nuestra atención a estos puntos, haríamos mejor en tratar de com-

prender lo que realmente pensaba Jefferson cuando afirmó con toda seguridad: «El genio del hombre no puede imaginar base más sólida sobre la que asentar una república libre, duradera y bien gobernada»[53].

Merece la pena señalar que no encontramos ninguna referencia al sistema de distritos en ninguna de las obras de Jefferson destinadas a la imprenta, y quizá sea aún de mayor importancia que la totalidad de las pocas cartas en las que se ocupó del asunto con tal insistencia datan del último período de su vida. Es cierto que, al mismo tiempo, esperaba que Virginia, debido a que había sido «la primera de las naciones del mundo que congregó pacíficamente a sus sabios representantes para formar una constitución fundamental», sería también la primera «en adoptar la subdivisión de nuestros condados en distritos»[54], pero lo verdaderamente significativo es que la idea parece habérsele ocurrido cuando ya se había retirado de la vida pública y se mantenía apartado de los asuntos de gobierno. Quien se había mostrado tan explícito en sus críticas a la Constitución debido a que no contenía una Declaración de Derechos, no se refirió nunca al error que suponía no haber incorporado a ella los distritos municipales, los cuales constituían, sin duda, el modelo en que se inspiraron sus «repúblicas elementales» donde «la opinión de todo el pueblo se expresase, discutiese y decidiese libre, completa y pacíficamente por la razón común» de todos los ciudadanos[55]. En función del papel que jugó en los asuntos de su patria y del resultado de la Revolución, la idea del sistema de distritos fue, sin duda, tardía; en relación con su propia biografía, su machacona insistencia en el carácter «pacífico» de los distritos demuestra que tal sistema constituía para él la única alternativa no violenta posible a su idea ante-

53. Carta a Cartwright, citada antes.
54. *Ibid.*
55. Carta a Samuel Kercheval, de 12 de julio de 1816.

rior sobre la deseabilidad de una revolución recurrente. Como quiera que sea, la única descripción detallada de su pensamiento al respecto está contenida en cartas que fueron escritas durante 1816, todas las cuales repiten el mismo tema sin que ninguna añada nada a las otras.

Jefferson sabía muy bien que lo que proponía como «salvación de la república» significaba en realidad la salvación del espíritu revolucionario de la república. Todas sus explicaciones del sistema de distritos comenzaba con un recordatorio del papel desempeñado por las «pequeñas repúblicas» en la «energía que en su origen animó a nuestra revolución», de la forma en que «pusieron a toda la nación en plena actividad», de la manera que en una ocasión posterior había sentido «estremecerse los fundamentos del gobierno bajo [sus] pies a causa de los distritos municipales de Nueva Inglaterra», animados de tan poderosa «energía en su organización» que «no hubo un solo individuo en sus asambleas que no se lanzase con todo ímpetu a la acción». De aquí que confiase en los distritos como el instrumento para lograr que los ciudadanos siguiesen haciendo lo que se habían mostrado capaces de hacer durante los años de revolución, es decir, actuar responsablemente y participar en los asuntos públicos según se iban presentando éstos. En virtud de la Constitución, los asuntos públicos de la nación habían sido transferidos a Washington y eran despachados por el gobierno federal, al que aún imaginaba Jefferson como el «departamento exterior» de la república, cuyos asuntos domésticos eran atendidos por los gobiernos de los Estados[56]. Ahora bien, el gobierno estatal e incluso el aparato administrativo del condado eran excesivamente extensos e inmanejables para permitir la participación directa; en todas estas instituciones eran los delegados del pueblo, no el pueblo, los que constituían la esfera pública, en tanto que quienes les habían comisiona-

56. Las citas pertenecen a las cartas ya citadas.

do y eran, teóricamente, la fuente y el asiento de todo poder quedaban para siempre más allá de sus fronteras. Tal orden de cosas debería haber bastado a Jefferson si éste hubiera creído realmente (como en ocasiones pretendió) que la felicidad del pueblo consiste exclusivamente en la felicidad privada de los individuos; en efecto, debido al modo en que se había constituido el gobierno de la Unión -con su división y separación de poderes, con controles, pesos y contrapesos que regulaban todo el mecanismo-, era sumamente improbable, aunque no imposible, que se implantase una tiranía. Lo que sí podía ocurrir, que de hecho ha ocurrido en repetidas ocasiones desde entonces, era que «los órganos representativos terminasen por corromperse y pervertirse»[57], pero tal corrupción era poco probable que se debiese (y en realidad casi nunca ha sido así) a una conspiración de los órganos representativos contra el pueblo que representaban. En este tipo de gobierno es mucho más probable que la corrupción provenga del seno de la sociedad, esto es, del mismo pueblo.

La corrupción y la perversión tienen efectos más nocivos, a la vez que son más frecuentes, en una república igualitaria que en cualquier otra forma de gobierno. En términos generales, se producen cuando los intereses privados invaden el dominio público o, lo que es lo mismo, proceden de abajo, no de arriba. Precisamente a causa de que la república excluyó por principio la antigua dicotomía de gobernante y gobernado, la corrupción del cuerpo político no dejaba incólume al pueblo, como ocurre cuando se trata de otra forma de gobierno, donde sólo los gobernantes o la clase gobernante eran necesariamente contaminados y donde, por tanto, un pueblo «inocente» debía primero sufrir y, posteriormente, en su momento, llevar a cabo una terrible, pero necesaria, insurrección. La corrupción del propio pueblo, a diferencia de la de sus representantes o la de las clases gobernantes, sólo es

57. Carta a Samuel Kercheval, de 5 de septiembre de 1816.

posible bajo un gobierno que le ha concedido una participación en el poder público al tiempo que le ha enseñado la forma de manejarlo. Cuando se ha salvado el abismo que separa a gobernantes y gobernados siempre cabe la posibilidad de que se difumine y hasta llegue a desaparecer la línea divisoria de lo público y lo privado. Con anterioridad a la Edad Moderna y al despliegue de la sociedad, tal peligro, inherente al gobierno republicano, solía provenir de la esfera pública, de la tendencia del poder público a expandirse y a violar los intereses privados. El remedio tradicional para hacer frente a este peligro consistió en asegurar el respeto por la propiedad privada, esto es, la elaboración de un sistema de normas mediante las cuales quedaban garantizados públicamente los derechos de la persona, a la vez que se protegía legalmente la línea divisoria entre lo privado y lo público. La Declaración de Derechos de la Constitución americana constituye el último baluarte legal, y el mejor provisto, para la defensa de la esfera privada contra los ataques del poder público, siendo de sobra conocida la preocupación de Jefferson por los peligros que representa el poder público y por el remedio contra dichos peligros. Sin embargo, cuando las circunstancias existentes no son las propias de una típica situación de prosperidad, sino las que se derivan de un desarrollo económico, rápido y constante, es decir, las que resultan de una constante expansión de la esfera privada –justamente las condiciones que han predominado durante la Edad Moderna–, es mucho más probable que los peligros de corrupción y perversión broten de los intereses privados que del poder público. Todo ello dice mucho en favor de las cualidades de estadista de Jefferson, por su capacidad de percibir este peligro, pese a haber estado preocupado por las amenazas tradicionales y mejor conocidas de corrupción en el cuerpo político.

Los únicos remedios para hacer frente a los abusos de poder público realizados por personas privadas se encuentran en la propia esfera pública, en la luz que se desprende de cada

hecho que se produce dentro de sus fronteras, en la visibilidad a la que quedan expuestos cuantos penetran en su interior. Pese a que no se conocía aún el voto secreto, Jefferson tuvo al menos el presentimiento de los peligros que podía suponer atribuir al pueblo una participación en el poder público sin darle, al mismo tiempo, más espacio público que las urnas electorales y más oportunidades para hacer oír sus opiniones en la esfera pública que las representadas por el día de las elecciones. Se dio cuenta de que el peligro mortal para la república consistía en que la Constitución había dado todo el poder a los ciudadanos sin darles la oportunidad de *ser* republicanos o de *actuar* como ciudadanos. En otras palabras, el peligro consistía en haber dado todo el poder al pueblo a título privado y en no haber establecido ningún espacio donde pudieran conducirse como ciudadanos. Cuando, al final de su vida, Jefferson resumió lo que para él constituía la esencia de la moralidad privada y pública («Ama a tu vecino como a ti mismo, y a tu patria más que a ti mismo»)[58], sabía que esta máxima no pasaba de ser una exhortación vana, a menos que la «patria» pudiera hacerse tan presente al «amor» de sus ciudadanos como el «vecino» lo era al amor de su prójimo. Del mismo modo que no tendría sentido el amor de buen vecino si nuestro prójimo sólo hace una breve aparición cada dos años, tampoco tendría sentido la admonición de amar a nuestra patria más que a nosotros mismos a no ser que la patria sea una presencia viva para sus ciudadanos.

Por eso, según Jefferson, el principio mismo del gobierno republicano exigía «la subdivisión de los condados en distritos», es decir, la creación de «pequeñas repúblicas» gracias a las cuales «todo hombre de Estado» pudiese llegar a ser «un miembro activo del gobierno común, ejerciendo personalmente una gran parte de sus derechos y deberes, en un plano subordinado ciertamente, pero importante y en pleno uso de

58. Carta a Thomas Jefferson Smith, de 21 de febrero de 1825.

su competencia»[59]. «Estas pequeñas repúblicas constituirían la espina dorsal de la gran república»[60]; como quiera que el gobierno republicano de la Unión se basaba en el supuesto de que el asiento del poder estaba en el pueblo, la condición misma de su correcto funcionamiento dependía de un esquema «que dividiese» el gobierno entre la mayoría, asignando a cada uno exactamente las funciones para las que [estaban] calificados». De otra forma, nunca podría realizarse el principio del gobierno republicano, con lo cual el gobierno de los Estados Unidos sólo sería republicano de nombre.

Si se pensaba en la seguridad de la república, el problema consistía en impedir «la degradación de nuestro gobierno», y para Jefferson un gobierno en el que todos los poderes estuviesen concentrados «en manos de uno, de un grupo, de los privilegiados por el nacimiento o de la mayoría» era un gobierno degenerado. Por eso, el sistema de distritos no significaba fortalecer el poder de la mayoría, sino el de «cada uno» dentro de los límites de su competencia; sólo mediante la división de la «mayoría» en asambleas donde cada cual pueda contar y ser estimado «seremos tan republicanos como puede serlo una gran sociedad». Por lo que se refiere a la seguridad de los ciudadanos de la república, el problema consistía en lograr que todo el mundo sintiese

que es partícipe en el gobierno de los asuntos, no simplemente a través de una elección celebrada una vez al año, sino todos los días; cuando no haya nadie en el Estado que no sea miembro de alguno de estos consejos, grandes o pequeños, preferirá que se le arranque el corazón antes de que le sea arrebatado su poder por un César o un Bonaparte.

Por último, en cuanto al problema de integrar estos organismos menores, planeados con vistas a cada uno, en la es-

59. Carta a Cartwright, ya citada.
60. Carta a John Tyler, ya citada.

tructura gubernamental de la Unión, concebida para la totalidad, su respuesta fue la siguiente:

Las repúblicas elementales de los distritos, las repúblicas de los condados, las repúblicas de los Estados y la república de la Unión formarían una gradación escalonada de autoridades, todas las cuales reposarían sobre la ley, gozarían por delegación de una parte de los poderes y constituirían un auténtico sistema de pesos y contrapesos fundamentales para el gobierno.

No obstante, hay un punto sobre el que Jefferson se mostró curiosamente silencioso: el problema de cuáles debían ser las funciones específicas de las repúblicas elementales. Mencionó, de pasada, como «una de las ventajas de la división en distritos por mí propuesta», el que proporcionarían un modo más adecuado para hacer oír la voz del pueblo que los mecanismos del gobierno representativo; estaba convencido, sobre todo, de que bastaría «instituirlas con un propósito definido» para que «mostrasen muy pronto ser los instrumentos más adecuados para otros objetivos»[61].

Esta vaguedad de propósito, lejos de ser consecuencia de una falta de claridad, nos pone de relieve, en forma quizá más llamativa que cualquier otro de los puntos de la propuesta de Jefferson, que la idea tardía en que cristalizaron y cobraron realidad sus recuerdos más queridos de la Revolución significaba en realidad más una nueva forma de gobierno que una simple reforma o un mero suplemento de las instituciones existentes. Si el fin último de la Revolución era la libertad y la constitución de un espacio público donde pudiera manifestarse la libertad, la *constitutio libertatis*, entonces las repúblicas elementales de los distritos, el único lugar tangible donde cada uno podía ser libre constituía realmente el fin de la gran república, cuyo principal propósito en los

61. Las citas proceden de la carta a Joseph C. Cabell, de 2 de febrero de 1816, y de las dos cartas a Samuel Kercheval ya citadas.

asuntos domésticos debiera ser poner a disposición del pueblo tales lugares de libertad y protegerlos. El postulado básico del sistema de distritos, lo supiese o no Jefferson, era que nadie podía ser feliz si no participaba en la felicidad pública, que nadie podía ser libre si no experimentaba la libertad pública, que nadie, finalmente, podía ser feliz o libre si no participaba y tenía parte en el poder público.

4

Es una historia triste y extraña la que nos queda por contar. La historia de la revolución sobre cuya trama el historiador podría tejer la historia del siglo XIX en Europa[62], no es la de una revolución cuyos orígenes podían remontarse hasta la Edad Media, cuyo progreso había sido irresistible «durante siglos a pesar de todos los obstáculos», según Tocqueville, y a la cual Marx, generalizando las experiencias de varias generaciones, llamó «el motor de toda la historia»[63]. No dudo que la Revolución constituyó el *leitmotiv* oculto del siglo anterior al nuestro, aunque sí pongo en duda las generalizaciones propuestas por Tocqueville y Marx, en especial su convicción de que la Revolución había sido más resultado de una fuerza irresistible que producto de ciertos acontecimientos y acciones humanas. Lo que parece estar más allá de toda duda o creencia es que ningún historiador será nunca capaz de narrar la historia de nuestro siglo sin tejerla sobre «la trama de las revoluciones»; por el momento, y mientras su fin esté oculto entre las brumas del futuro, se trata de un relato que aún no se puede contar.

62. George Soule: *The Coming American Revolution*, Nueva York, 1934, p. 53.
63. Para Tocqueville, véase la introducción del autor a *Democracy in America;* para Marx, *Die Kassenkämpfe in Frankreich, 1840-1850* (1850), Berlín, 1951, p. 124.

En cierta medida ocurre lo mismo con el aspecto concreto de la Revolución al que debemos referirnos ahora. Este aspecto consiste en la aparición regular, durante el curso de la Revolución, de una forma nueva de gobierno que se parecía de manera asombrosa al sistema de distritos de Jefferson y parecía reproducir, cualesquiera que fuesen las circunstancias, las sociedades revolucionarias y los consejos municipales que se habían propagado por toda Francia después de 1789. Entre las razones que explican nuestro interés por este aspecto debemos mencionar, en primer lugar, que se trata del mismo fenómeno que tanto impresionó a los dos revolucionarios más grandes de todo el período, Marx y Lenin, cuando fueron testigos de su aparición espontánea, el primero durante la Comuna de París de 1871, y el segundo en 1905, durante la primera Revolución rusa. Lo que les sorprendió no fue sólo el hecho de encontrarse totalmente desprevenidos para este tipo de acontecimientos, sino saber que tenían que hacer frente a una repetición que no podía ser explicada como una imitación consciente o como una simple rememoración del pasado. Sin duda, ninguno de ellos debía de conocer el sistema de distritos de Jefferson, pero conocían muy bien el papel revolucionario que habían jugado las secciones de la primera Comuna de París en la Revolución francesa, aunque nunca las habían considerado como el origen posible de una forma nueva de gobierno, sino como simples instrumentos de los que había que prescindir una vez que se consumaba la Revolución. Ahora, sin embargo, tenían que hacer frente a órganos populares –las comunas, los consejos, los *Räte*, los sóviets– que estaban, sin duda, dispuestos a sobrevivir a la Revolución. Todo ello contradecía sus teorías y, lo que era más importante, se encontraba en conflicto flagrante con una serie de postulados acerca de la naturaleza del poder y de la violencia que ellos compartían, aun sin saberlo, con los gobernantes de los regímenes condenados del pasado. Anclados firmemente en la tradición del Estado nacional, concebían la Revolución

como un medio para alcanzar el poder e identificaban a éste con el monopolio de los instrumentos de la violencia. La realidad, sin embargo, era otra; se produjo una rápida desintegración del poder existente, la pérdida repentina de control sobre los instrumentos de la violencia y, al propio tiempo, la formación asombrosa de una estructura nueva de poder y que debía su existencia a los impulsos organizativos del pueblo. En otras palabras, llegado el momento de la Revolución, se vio que no había poder alguno del que apoderarse, de tal modo que los revolucionarios se encontraron ante la alternativa nada agradable de poner el «poder» con que contaban antes de la Revolución, es decir, la organización del aparato del partido, en el lugar que ocupaba el poder del gobierno desaparecido, o bien simplemente unirse a los nuevos centros de poder revolucionario que se habían constituido sin su ayuda.

Durante un instante, Marx, que era simple testigo de algo que nunca había esperado, comprendió que la *Kommunalverfassung* de la Comuna de París de 1871, en cuanto se confiaba en que se convertiría en «la forma política de toda ciudad, incluso la menor imaginable», podía llegar a ser «la forma política, al fin descubierta, para la liberación económica del trabajo». Pero pronto se dio cuenta Marx de que esta forma política contradecía en buena medida todas las ideas de una «dictadura del proletariado» ejercida por un partido socialista o comunista, cuyo monopolio del poder y de la violencia estaba inspirado en el gobierno altamente centralizado del Estado nacional, llegando, de este modo, a la conclusión de que los consejos comunales eran, después de todo, órganos provisionales de la Revolución[64]. El mismo

64. En 1871 Marx llamó a la Comuna *die endlichi entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen könnte*, y dijo que éste era «su verdadero secreto». (Véase *Der Burgerkrieg in Frankreich* (1871), Berlín, 1952, pp. 71 y 76.) Sin embargo, sólo dos años después escribió: «Die Arbeiter müssen [...] auf die entschiedenste Zentralisation der Gewalt in die Hände der Staatsmacht hinwir-

cambio de actitud se repite, una generación más tarde, en Lenin, quien, por dos veces en su vida, en 1905 y en 1917, sufrió el impacto directo de los acontecimientos, lo cual equivale a decir que se vio liberado por algún tiempo de la influencia perniciosa de una ideología revolucionaria. Gracias a ello, pudo enaltecer con gran sinceridad en 1905 «el espíritu de creación revolucionaria del pueblo», el cual, de modo espontáneo, había empezado a establecer una estructura de poder completamente nueva en plena revolución[65], del mismo modo que, doce años después, pudo desencadenar y ganar la Revolución de Octubre con la consigna «todo el poder a los sóviets». Ahora bien, durante los años que separan ambas fechas, no había hecho nada para dar una nueva orientación a su pensamiento y para incorporar los nuevos órganos en cualquiera de los diversos programas del partido; el resultado fue que, al producirse el mismo proceso espontáneo en 1917, ni él ni su partido estaban más preparados que en 1905 para hacer frente a los acontecimientos. Cuando, al fin, durante la rebelión de Kronstadt, los sóviets se alzaron contra la dictadura del partido y se puso de manifiesto la incompatibilidad entre los nuevos consejos y el sistema del partido, casi inmediatamente tomó la decisión de aplastar a los consejos, ya que suponían una amenaza para el monopolio del poder por parte del partido bolchevique. El nombre de

ken. Sie dürfen sich durch das demokratische Gerede von Freiheit der Gemeinden, von Selbstregierung usw. nicht irre machen lassen» (en *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln* [Soazialdemokratische Biblithek Bd. IV], Hattingen Zürich, 1885, p. 81). De aquí que Oskar Anweiler, a cuyo importante estudio sobre el sistema de consejos *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, debo mucho, tenga razón cuando afirma: «Die revolucionären Gemeinderäte sind für Marx nichts weiter als zeirweilig politische Kampforgane, die Revolution vorwärtstreiben sollen, er sieht in ihnen nicht die Keimzellen für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft, die vielmehr von oben, durch die proletarische zentralistische Staatsgewalt, erfolgen soll» (p. 19).

65. Sigo a Anweiler, ob. cit., p. 101.

«Unión Soviética» con el que, desde entonces, se designa a Rusia constituye una falsedad, pero esta mentira ha significado, a partir de entonces, la admisión vergonzante de la inmensa popularidad, no del partido bolchevique, sino del sistema de los sóviets que el partido redujo a la impotencia[66]. Ante la alternativa de adaptar sus ideas y actos a una situación nueva e imprevista, o de llegar a los extremos de la tiranía y la represión, se decidieron, sin apenas vacilación, por la última solución; si se exceptúan unas cuantas ocasiones sin importancia, su conducta, desde el principio hasta el fin, estuvo determinada por consideraciones de lucha partidista, la cual, ausente de la historia los consejos, había sido de decisiva importancia en los parlamentos prerrevolucionarios. Cuando, en 1919, los comunistas decidieron «abrazar únicamente la causa de una república *soviética* en la que los sóviets tienen una mayoría comunista»[67], en realidad se comportaron como politicastros. Como se ve, hasta los hombres más radicales y menos rutinarios sienten pavor por las cosas nunca vistas, las ideas nunca imaginadas, las instituciones nunca ensayadas.

Si la tradición revolucionaria no ha sabido dotar de bagaje intelectual a la única forma nueva de gobierno surgida de la revolución, ello puede atribuirse en parte a la obsesión de Marx por la cuestión social y a su renuencia a prestar la debida atención a las cuestiones de Estado y del gobierno. Se tra-

66. Es de sobra conocida la enorme popularidad de que gozaron los consejos en todas las revoluciones del siglo XX. Durante la revolución de 1918 y 1919 en Alemania, incluso los conservadores se entendieron con los *Räte* en sus campañas electorales.

67. Según Leviné, un revolucionario profesional prominente durante la revolución en Baviera: «Die Kommunisten treten nur für eine Räterepublik ein, in der die Räte eine Kommunistische Mehrheit haben». Véase Helmut Neubauer: «München und Morkau 1918-1919; Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern», *Jahrbucher für Geschichte Osteuropas*, Beiheft 4, 1958.

ta de una explicación parcial y, hasta cierto punto, constituye un círculo vicioso, ya que da por supuesta la influencia preponderante de Marx sobre el movimiento y la tradición revolucionarios, una influencia que, a su vez, habría que explicar. Después de todo, los marxistas no fueron los únicos revolucionarios que no estaban preparados para hacer frente a las realidades de la revolución. Esta falta de preparación es tanto más notable cuanto no se puede atribuir a incapacidad intelectual o a falta de interés por la revolución. Es sabido que la Revolución francesa dio entrada en el escenario de la política a un personaje completamente nuevo, el revolucionario profesional, cuya vida estaba dedicada no a la agitación revolucionaria, para la que no existían muchas oportunidades, sino al estudio y a la reflexión, a la teoría y a la discusión, actividades centradas exclusivamente en torno a la Revolución. En realidad, ninguna historia de las clases ociosas europeas sería completa sin una historia de los revolucionarios profesionales de los siglos XIX y XX, los cuales, junto con los artistas y escritores modernos, se han convertido en los auténticos herederos de los *hommes de lettres* de los siglos XVII y XVIII. Artistas y escritores se unieron a los revolucionarios debido a que «la propia palabra de burgués adquirió un significado odioso, tanto desde el punto de vista estético como político»[68]; de su unión nació «Bohemia», un islote de ocio bendito en medio del activísimo siglo de la Revolución Industrial. Incluso con relación a los miembros de esta nueva clase ociosa los revolucionarios profesionales gozaron de privilegios especiales, ya que su modo de vida no exigía ningún trabajo específico. Si de algo no podían quejarse era de falta de tiempo para pensar, sin que tenga gran importancia que tal modo de vida esencialmente teórico transcurriese en las famosas bibliotecas de Londres y París, o

68. Véase el excelente estudio de Frank Jellinek: *The Paris Commune de 1871*, Londres, 1937, p. 27.

en los cafés de Viena y Zúrich, o en las tranquilas y no demasiado incómodas cárceles de los diversos *Anciens Régimes.*

El papel que los revolucionarios profesionales desempeñaron en todas las revoluciones modernas es importante y muy significativo, pero desde luego no consistió en la preparación de las mismas. Los revolucionarios contemplaban y analizaban la desintegración progresiva del Estado y de la sociedad, pero era poco lo que hacían, o lo que podían hacer, para precipitarla y dirigirla. Incluso la ola de huelgas que barrió Rusia en 1905 y terminó por desencadenar la primera Revolución, fue completamente espontánea, sin que contara con el apoyo de ninguna organización política o sindical, las cuales, por el contrario, sólo se hicieron presentes durante el curso de la Revolución[69]. El estallido de la mayor parte de las revoluciones ha sorprendido a los grupos y partidos revolucionarios en no menor medida que a los demás, y apenas existe ninguna revolución cuyo estallido pueda ser atribuido a sus actividades. Normalmente ocurrió al contrario: la Revolución estalló y liberó, por así decirlo, a los revolucionarios profesionales de dondequiera que éstos se encontraran: la cárcel, el café o la biblioteca. Ni siquiera el partido de Lenin, constituido por revolucionarios profesionales, hubiera sido nunca capaz de «hacer» una revolución; lo más que podían hacer era estar atentos y volver rápidamente a la patria en el momento preciso, es decir, cuando se producía el colapso. La observación hecha por Tocqueville en 1848 de que la monarquía cayó «antes de que la alcanzaran los golpes de los vencedores, los cuales se asombraron tanto de su triunfo como los vencidos de su derrota» ha probado su exactitud en diversas ocasiones.

El papel de los revolucionarios profesionales normalmente no consiste en hacer una revolución, sino en llegar al poder una vez que aquélla se ha producido, y la gran ventaja

69. *Vid.* Anweiler, ob. cit., p. 45.

con que cuentan en esta lucha por el poder depende menos de sus teorías o preparación intelectual y de su organización que del simple hecho de que sus nombres son los únicos que se conocen públicamente[70]. La causa de la revolución no es la conspiración, y las sociedades secretas, si bien pueden tener éxito en la comisión de unos cuantos crímenes espectaculares –generalmente con la cooperación de la policía secreta[71]– son, por regla general, demasiado secretas para que puedan hacer oír su voz en público. La pérdida de autoridad de los poderes existentes que procede siempre a toda revolución no constituye en realidad un secreto para nadie, ya que sus manifestaciones se producen de modo público y tangible, aunque no necesariamente espectacular; pero sus síntomas (descontento generalizado, malestar y desprecio por los gobernantes) son difíciles de discernir, ya que siempre son de carácter equívoco[72]. Sin embargo, el desprecio, aunque no

70. Maurice Duverger –cuyo libro *Political Parties. Their Organization and Activity in the Modern State* (ed. francesa, 1951), Nueva York, 1961, es muy superior a todos los estudios anteriores sobre el tema– menciona un ejemplo interesante. En las elecciones para la Asamblea Nacional de 1871 el sufragio ya era libre, pero, dado que no existían partidos, los nuevos votantes tendieron a dar sus votos a los únicos candidatos que conocían, con el resultado de que la nueva república fue la «república de los duques».
71. La actividad de la policía secreta para fomentar, en vez de prevenir, las actividades revolucionarias es especialmente notable en Francia durante el Segundo Imperio y en la Rusia zarista después de 1880. Al parecer, no hubo ni una sola acción antigubernamental bajo el gobierno de Luis Napoleón que no hubiese sido inspirada por la policía; todos los ataques terroristas más importantes producidos en Rusia con anterioridad a la guerra y a la Revolución parecen haber sido obra de la policía.
72. Así, la notable intranquilidad del país durante el Segundo Imperio, por ejemplo, vino a ser contradicha por los resultados sumamente favorables obtenidos en los plebiscitos organizados por Napoleón III, antecesores de nuestras encuestas de opinión pública. El último de ellos, en 1869, fue de nuevo una gran victoria para el emperador; lo que nadie señaló en la época, y constituyó un factor decisivo un año después, fue que casi el 15 por ciento de las fuerzas armadas habían votado contra el emperador.

haya sido uno de los motivos que han movido al revolucionario profesional típico es, sin duda, uno de los resortes más potentes de la revolución; apenas ha existido una revolución a la que no se pueda aplicar la observación que Lamartine hizo sobre la de 1848: «La Revolución del desprecio».

No obstante, si bien es cierto que el papel desempeñado por los revolucionarios profesionales en el estallido de la revolución ha sido generalmente insignificante o inexistente, su influencia sobre el curso real de la revolución ha demostrado ser muy grande. Dado que hizo su aprendizaje en la escuela de las revoluciones del pasado, ejercerá invariablemente su influencia no en favor de lo nuevo e inesperado, sino de aquello que viene a confirmar el pasado. Dado que su tarea consiste en asegurar la continuidad de la revolución, tenderá a apoyarse en el precedente histórico, de tal modo que la imitación consciente y nociva del pasado, a la que nos hemos referido antes, es, al menos parcialmente, consustancial a la naturaleza de su profesión. Mucho antes de que el revolucionario profesional hubiese hallado en el marxismo su guía oficial para la interpretación y la glosa de toda la historia pasada, presente y futura, Tocqueville, ya en 1848, pudo escribir:

> La imitación [es decir, la imitación de 1789 por la Asamblea revolucionaria] era tan evidente que ocultó la terrible originalidad de los hechos; tuve siempre la impresión de que se había propuesto más interpretar la Revolución francesa que continuarla[73].

De nuevo, durante la Comuna parisina de 1871, sobre la que no tuvieron ninguna influencia Marx ni los marxistas, al menos uno de los periódicos, *Le Père Duchêne,* adoptó los nombres del viejo calendario revolucionario para designar los meses del año. Resulta ciertamente extraño que en medio de esta atmósfera, en la que cada acontecimiento del pasado revolucionario era pensado y repensado como si fuera parte

73. Citado por Jellinek, ob. cit., p. 194.

de la historia sagrada, la única institución completamente nueva y espontánea de la historia revolucionaria pasase inadvertida hasta el punto de ser olvidada.

Armados con la sabiduría que nos da el tiempo transcurrido, habría que matizar la afirmación anterior. Existen ciertos párrafos en los escritos de los socialistas utópicos, especialmente en Proudhon y Bakunin, de los que cabe deducir un cierto conocimiento del sistema de consejos. Lo cierto es que estos pensadores políticos, esencialmente anarquistas, no eran los más llamados a tratar de un fenómeno que venía a demostrar con toda claridad que una revolución no terminaba con la abolición del Estado y del gobierno, sino que, por el contrario, se proponía la fundación de un nuevo Estado y el establecimiento de una nueva forma de gobierno. Más recientemente, los historiadores se han ocupado de las semejanzas que sin duda existen entre los consejos y las comunas medievales, los cantones suizos, los «agitadores» -o mejor dicho «ajustadores», según se les llamó originalmente- ingleses del siglo XVII y el Consejo General del ejército de Cromwell, pero lo realmente importante es que ninguno de éstos, con la posible excepción de la ciudad medieval[74], ha tenido la más leve influencia sobre los hombres que en el curso de las revoluciones se organizaron de manera espontánea en consejos.

Por tanto, no se puede acudir a ninguna tradición, ni revolucionaria ni prerrevolucionaria, para explicar la aparición y la reaparición del sistema de consejos a partir de la Revolución francesa. Si dejamos de lado la Revolución de febrero de 1848 en París, donde una *commission pour les tra-*

74. Uno de los pronunciamientos oficiales de la Comuna de París subrayó esta relación de la forma siguiente: «C'est cette idée communale poursuivie depuis le douzième siècle, affirmée par la morale, le droit et la science qui vient de triompher le 18 mars 1871». Véase Heinrich Koechlin: *Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger*, Basilea, 1950, p. 66.

vailleurs, fundada por el propio gobierno, se propuso como única tarea las cuestiones de legislación social, las fechas principales de aparición de estos órganos de acción y gérmenes de un nuevo Estado, son las siguientes: 1870, cuando la capital francesa, asediada por el ejército prusiano, «se reorganizó espontáneamente en un cuerpo federal en miniatura», que formó después el núcleo de la Comuna de París en la primavera de 1871[75]; 1905, cuando la oleada de huelgas espontáneas a través de Rusia determinó la formación espontánea de una dirección política al margen de todos los grupos y partidos revolucionarios, y los obreros de las fábricas se organizaron en consejos, sóviets, con el propósito de instituir un gobierno autónomo representativo; la Revolución de febrero de 1917 en Rusia, cuando «a pesar de existir diferentes tendencias políticas entre los trabajadores rusos, la organización, es decir, el sóviet, no se discutió»[76]; 1918 y 1919 en Alemania, cuando, tras la derrota del ejército, soldados y obreros, en abierta rebelión, se constituyeron en *Arbeiter und Soldatenräte* y exigieron, en Berlín, que este *Rätesystem* fuese la clave de la nueva Constitución alemana y establecieron, junto con los bohemios que frecuentaban los cafés en Múnich, durante la primavera de 1919, la *Räterepublik* bávara que tan corta vida tuvo[77]; la última fecha es, en fin, el otoño de 1956, cuando la Revolución húngara dio nacimiento desde el principio al sistema de consejos en Budapest, desde donde se propagó por todo el país «con rapidez increíble»[78].

La simple enumeración de estas fechas puede sugerir una continuidad que, en realidad, no existió. Lo que hace precisamente tan extraordinaria la identidad de estos fenómenos es la falta de continuidad, tradición e influencia organizada.

75. Jellinek, ob. cit., p. 71.
76. Anweiler, ob. cit., p. 127, cita esta frase de Trotsky.
77. Para lo último, véase Helmut Neubauer, ob. cit.
78. Véase Oskar Anweiler: «Die Räte in der ungarischen Revolution», en *Osteuropa*, vol. VIII, 1958.

De las características compartidas en común por los consejos resalta, en primer lugar, la espontaneidad de su nacimiento y constitución, y ello porque contradice de modo evidente y flagrante «el modelo de revolución [teórico] del siglo XX, planeada, preparada y ejecutada casi con exactitud científica por los revolucionarios profesionales»[79]. Es cierto que en todos los países donde la Revolución no fue derrotada ni seguida por algún tipo de restauración, la dictadura de partido único, es decir, el modelo propuesto por los revolucionarios profesionales, terminó por prevalecer, pero ocurrió así sólo tras una lucha violenta con los órganos e instituciones de la propia Revolución. Los consejos, por otra parte, siempre fueron tanto órganos de orden como de acción, y fue su aspiración fundar el nuevo orden la que les enfrentó a los grupos de revolucionarios profesionales, quienes pretendían rebajarlos al nivel de simples órganos ejecutivos de la actividad revolucionaria. Es cierto que a los miembros de los consejos no les satisfacía discutir e «ilustrarse» acerca de las disposiciones adoptadas por los partidos o las asambleas, de modo consciente y explícito deseaban la participación directa de todos los ciudadanos en los asuntos públicos del país[80] y, mientras existieron, no cabe duda de que «cada individuo tuvo su propia esfera de acción y podía contemplar, por así decirlo, con sus propios ojos su contribución personal a los sucesos del día»[81].

79. Sigmund Neumann: «The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1489» en *The Journal of Politics*, agosto, 1949.
80. Anweiler, ob. cit., p. 6, enumera las siguientes características generales: «1. Die Gebundenheit an eine bestimmte abhängige oder unterdrückte soziale Schicht, 2. die radikale Demokratie als Form, 3. die Revolutionäre Art der Entstehung», para concluir entonces: «Die diesen Räten zugrundeliegende Tendenz, die man als "Rätegedanken" bezeichnen kann, ist des Streben nach einer möglichst unmittelbaren, weitgerenden und unbeschränkten Teilnahme des Einzelnen am öffentlichen Leben...».
81. Según el socialista austríaco Max Adler, en el panfleto *Demokratie und Rätesystem*, Viena, 1919. El librito, escrito en medio de la Revolu-

Testigos presenciales de su actividad reconocieron a menudo que la Revolución había producido una «regeneración directa de la democracia», para, a partir de ahí, deducir que tales formas de regeneración estaban condenadas, desgraciadamente, al fracaso, ya que era evidente que la gestión directa de los asuntos públicos por el pueblo era imposible en las circunstancias del mundo moderno. Consideraron los consejos como ensoñaciones románticas, como una especie de utopía fantástica hecha realidad durante un instante efímero, a fin de poner de relieve el carácter desesperadamente romántico de los anhelos del pueblo, al que escapaba la realidad profunda de la vida. Estos realistas se inspiraron en el sistema de partidos, dando por supuesto que no existía otra alternativa para el gobierno representativo y olvidando que la caída del Antiguo Régimen se había debido, entre otras cosas, a ese sistema.

Lo verdaderamente notable de los consejos no fue sólo que borrasen las líneas divisorias entre los partidos, que los miembros de los diversos grupos se sentasen juntos en los consejos, sino que, en su seno, la existencia de los partidos perdiese toda significación. Los consejos fueron en realidad los únicos órganos donde tenían asiento los hombres que no pertenecían a ningún partido. Debido a ello, entraron inevitablemente en conflicto con todas las asambleas, tanto con los antiguos parlamentos como con las nuevas «asambleas constituyentes», por la sencilla razón de que éstas, incluso en sus alas más extremas, eran aún criaturas del sistema de partidos. A estas alturas de los acontecimientos, es decir, en medio mismo de la Revolución, lo que separó sobre todo a los consejos de los partidos fueron los programas de éstos; en

ción, tiene cierto interés, porque Adler, pese a darse cuenta de que los consejos gozaban de una popularidad inmensa, sin embargo se precipitó a repetir la antigua fórmula marxista según la cual no serían más que simples «eine revolutionäre Uebergansgsform», en el mejor de los casos, «eine neue Kampfform des sozialistischen Klassenkamfes».

efecto, estos programas, por revolucionarios que fueran, no eran más que «fórmulas confeccionadas» que no exigían la acción, sino la ejecución, «ser puestos vigorosamente en práctica», según señaló Rosa Luxemburgo con notable perspicacia[82]. Ahora sabemos la rapidez con que la fórmula teórica se disolvió al ponerse en ejecución, pero aunque la fórmula hubiese sobrevivido a su ejecución y hubiese demostrado incluso ser la panacea para todos los males, políticos y sociales, los consejos hubiesen terminado por rebelarse de todos modos contra una política de tal índole, puesto que la distancia entre los expertos de partido que «sabían» y las masas populares que debían aplicar ese conocimiento no permitía tomar en cuenta la capacidad del hombre común para actuar y formar su propia opinión. En otras palabras, los consejos estarían de sobra si el espíritu del partido revolucionario prevalecía. Siempre que se separa el conocimiento de la acción, se pierde el espacio para la libertad.

No hay duda de que los consejos eran espacios de libertad. En cuanto tales, se opusieron sistemáticamente a pre-

82. El panfleto de Rosa Luxemburgo *The Russian Revolution*, traducido por Bertram D. Wolfe, 1940, de donde cito, fue escrito hace más de cuatro décadas. Su crítica de la «teoría de la dictadura de Lenin-Trotsky» no ha perdido nada de su oportunidad y actualidad. Ciertamente no podía prever los horrores del régimen totalitario de Stalin, pero sus palabras proféticas poniendo en guardia contra la supresión de la libertad política y, con ello, de la vida pública parece todavía hoy una descripción realista de la Unión Soviética bajo el gobierno de Jruschov: «Sin elecciones generales, sin libertad total de prensa y reunión, sin un enfrentamiento de la opinión, la vida desaparece de todas las instituciones públicas, llega a convertirse en una apariencia de vida, en la cual sólo la burocracia es el elemento activo. La vida pública se va adormeciendo, unas cuantas docenas de dirigentes del partido, de energía inagotable y con una experiencia ilimitada, dirigen y gobiernan. Entre ellos, en realidad sólo una docena de individuos prominentes hacen todo y una élite de la clase trabajadora es invitada de vez en cuando [...] para aplaudir los discursos de los dirigentes, y para ratificar las resoluciones propuestas por unanimidad: se trata, pues, del asunto de unos pocos...».

sentarse como órganos provisionales de la Revolución y, por el contrario, hicieron cuanto pudieron para constituirse como órganos permanentes de gobierno. Lejos de ellos el deseo de una revolución permanente; su propósito declarado era «poner las bases de una república llevada hasta las últimas consecuencias, el único gobierno que clausurará para siempre la era de las invasiones y de las guerras civiles»; la «recompensa» que se esperaba al fin de la lucha no era ningún paraíso sobre la tierra, ninguna sociedad sin clases, ninguna fraternidad imaginaria socialista o comunista, sino el establecimiento de «la verdadera república»[83]. Lo que había sido cierto para el París de 1871, era igualmente cierto para la Rusia de 1905, donde las intenciones «no simplemente destructivas, sino constructivas» de los primeros sóviets fueron tan evidentes que los testigos de la época «podían sentir la aparición y la formación de una fuerza que algún día sería capaz de llevar a cabo la transformación del Estado»[84].

Fue justamente esta esperanza en la transformación del Estado, en una forma nueva de gobierno que permitiría a cada miembro de la sociedad igualitaria moderna llegar a ser «partícipe» en los asuntos públicos, la que iba a ser sepultada por los desastres de las revoluciones del presente siglo. Sus causas fueron múltiples y variaron según los países, pero las fuerzas de lo que generalmente se llama reacción y contrarrevolución no fueron las más importantes. Al repasar la historia de la Revolución en nuestro siglo, lo que más impresiona no es la solidez de dichas fuerzas, sino su debilidad, la frecuencia con que fueron derrotadas, la facilidad con que triunfó la Revolución y, en fin, aunque no la menos importante, la extraordinaria inestabilidad y la falta de autoridad de la mayor parte de los gobiernos europeos

83. Véase Jellinek, ob. cit., pp. 129 y ss.
84. Véase Anweiler, ob. cit., p. 110.

restaurados tras la derrota de la Europa de Hitler. En cualquier caso, el papel desempeñado por los revolucionarios profesionales y los partidos revolucionarios en estos desastres fue de bastante importancia y, por lo que a nosotros nos interesa, fue el decisivo. Sin la consigna de Lenin («todo el poder para los sóviets») nunca se hubiera producido la Revolución de octubre en Rusia, pero independientemente de la sinceridad de Lenin al proclamar la República de los sóviets, lo realmente importante fue que su consigna estaba en abierta contradicción con los propósitos proclamados por el partido bolchevique de «apoderarse del poder», es decir, de reemplazar la maquinaria del Estado por el aparato del partido. Si Lenin realmente hubiera deseado entregar todo el poder a los sóviets, hubiera condenado al partido bolchevique a la misma impotencia que caracteriza actualmente al parlamento soviético, cuyos miembros, comunistas o no, son designados por el partido, sin lista rival y no son ni siquiera elegidos, sino aclamados por los votantes. Aunque el conflicto entre el partido y los consejos se agudizó debido a la pretensión de estos últimos de ser los únicos representantes «verdaderos» de la Revolución y del pueblo, lo que se debatía era de mucha mayor trascendencia.

Lo que ponían en cuestión los consejos era el sistema de partidos en cuanto tal, en todas sus formas, y este conflicto se agudizó en todas las ocasiones en que los consejos, nacidos de la Revolución, se enfrentaron al partido o a los partidos cuyo único objetivo había sido siempre la revolución. Considerado desde la avanzadilla de una república soviética auténtica, el partido bolchevique era desde luego más peligroso, aunque no menos reaccionario, que todos los demás partidos del régimen derrotado. Por lo que se refiere a la forma de gobierno –y en todas partes los consejos, a diferencia de los partidos revolucionarios, estaban muchísimo más interesados en el aspecto político de la revolución que en el so-

cial[85]–, la dictadura del partido único es sólo la última etapa en el desarrollo del Estado nacional en general y del sistema multipartidista en particular. Actualmente, todo esto puede parecer un lugar común, cuando las democracias multipartidistas europeas han declinado hasta tal punto que lo que se pone en juego en cualquier elección francesa o italiana son «las propias fundaciones del Estado y la naturaleza del régimen»[86]. Es instructivo comprobar cómo ya en 1871 se presentó el mismo conflicto, durante la Comuna de París, cuando Odysse Barrot formuló con extraña precisión la diferencia principal, sobre la base de la historia de Francia, entre la nueva forma de gobierno propugnada por la Comuna y el antiguo régimen que pronto iba a ser restaurado bajo un ropaje diferente, no monárquico:

En tant que révolution sociale, 1871 procède directement de 1793, qu'il continue et qu'il doit achever... En tant que révolution politique, au contraire, 1871 est réaction contre 1793 et retour à 1789... *Il a effacé du programme les mots "une et indivisible"* et rejetté l'idée autoritaire qui est une idée monarchique... *pour se rallier à l'idée fédérative, qui est par excellence l'idée libérale et républicaine*[87] (la cursiva es mía).

Son sorprendentes estas palabras, porque fueron escritas en un momento en que apenas existía ninguna prueba –sobre todo para personas que no estaban familiarizadas con la historia de la Revolución americana– de la estrecha conexión existente entre el espíritu revolucionario y el principio

85. Es característico que al justificar la disolución de los consejos obreros en diciembre de 1956, el gobierno húngaro alegase: «Los miembros del consejo de obreros de Budapest deseaban ocuparse exclusivamente de los asuntos políticos». Véase Oskar Anweiler en el artículo citado anteriormente.
86. Así Duverger, ob. cit., p. 419.
87. Citado por Heinrich Koechlin, ob. cit., p. 224.

federativo. A fin de probar que Odysse Barrot estaba en lo cierto, tenemos que dirigir nuestra atención a la Revolución de febrero de 1917 en Rusia y a la Revolución húngara de 1956, las cuales duraron lo suficiente como para mostrarnos a grandes rasgos qué tipo de gobierno se proponían y qué tipo de república hubiera surgido si ambos se hubiesen fundado sobre los principios del sistema de consejos. En ambos casos, consejos o sóviets habían surgido por todas partes, totalmente independientes los unos de los otros, consejos de obreros, soldados, campesinos en Rusia y los tipos más dispares de consejos en el caso de Hungría: consejos de vecinos (que aparecieron en todos los distritos residenciales), consejos llamados revolucionarios (que surgieron de la lucha en común en las calles), consejos de escritores y artistas (nacidos en los cafés de Budapest), consejos de estudiantes y jóvenes en las universidades, consejos de obreros en las fábricas, consejos en el ejército, entre los funcionarios, y otros muchos más. La formación de un consejo en cada uno de estos grupos tan dispares convirtió en institución política una semejanza más o menos accidental. Lo que más llama la atención en este proceso espontáneo de crecimiento es que en ambos casos la constitución de estos órganos independientes y completamente distintos no duró más de unas semanas en Rusia y sólo unos pocos días en Hungría, para iniciar un proceso de coordinación e integración mediante la formación de consejos superiores de carácter provincial o regional donde podían ser elegidos delegados para asistir a una asamblea que representase a todo el país[88]. Al igual que los primitivos pactos, «coasociaciones» y confederaciones de la época colonial de Norteamérica, aquí vemos surgir el principio federal, el principio de liga y alianza entre entidades in-

88. Para los detalles de este proceso en Rusia, véase el libro de Anweiler, ob. cit., pp. 155-158 y también el artículo del mismo autor sobre Hungría.

dependientes, a partir de las condiciones elementales de la acción misma, sin que se dé ninguna influencia de la especulación teórica acerca de las posibilidades del gobierno republicano en territorios extensos y sin que la coherencia sea resultado de la amenaza que representa un enemigo común. El objetivo común era la fundación de un nuevo cuerpo político, un nuevo tipo de gobierno republicano que reposase sobre las «repúblicas elementales» de tal modo que su poder central no despojase a los cuerpos constituyentes de su originario poder constituyente. En otras palabras, los consejos, celosos de su capacidad para la acción y para la configuración de la opinión, estaban llamados a descubrir la divisibilidad del poder así como su consecuencia más importante: la necesaria separación de poderes dentro del gobierno.

Se ha observado frecuentemente que Estados Unidos y Gran Bretaña son dos de los pocos países donde el sistema de partidos ha funcionado de forma adecuada para asegurar la estabilidad y la autoridad. Lo que ocurre en ambos casos es que el sistema bipartidista coincide con una constitución que descansa sobre la distribución del poder entre las diversas ramas del gobierno y lo que, en último término, asegura su estabilidad es, por supuesto, el reconocimiento de la oposición como una institución del gobierno. Tal reconocimiento, sin embargo, sólo es posible si se parte del principio de que la nación no es *une et indivisible* y que la separación de poderes, en vez de ser causa de impotencia, genera y estabiliza el poder. Es el mismo principio el que permitió a Gran Bretaña organizar sus vastas posesiones y colonias en una Commonwealth e hizo posible que las colonias británicas de América del Norte se unieran en un sistema federal de gobierno. Lo que diferencia a los sistemas bipartidistas de estos países, independientemente de cuáles sean sus diferencias, de los sistemas multipartidistas de los Estados nacionales europeos no es de ningún modo un simple artificio técnico, sino un concepto radicalmente diferente del poder que

impregna a todo el cuerpo político[89]. Si tuviéramos que clasificar los regímenes contemporáneos de acuerdo con el principio del poder sobre el que reposan, veríamos que la distinción entre dictaduras de partido único y sistemas multipartidistas es mucho menos importante que la diferencia que separa a ambos respecto a los sistemas bipartidistas. Después de que la nación «había calzado las botas del príncipe absoluto» en el siglo XIX, llegó la hora en el siglo XX de que el partido se pusiese las botas de la nación. Por tanto, es perfectamente natural que las características típicas del partido moderno –su estructura aristocrática y oligárquica, su falta de libertad y de democracia interna, su tendencia a «hacerse totalitario», su pretensión de infalibilidad– brillen por su ausencia en los Estados Unidos y, en grado menor, en Gran Bretaña[90].

Sin embargo, aunque pueda ser cierto que, en cuanto instrumento de gobierno, sólo el sistema bipartidista ha probado su viabilidad y, al propio tiempo, su capacidad para asegurar las libertades constitucionales, no es menos cierto que su mejor logro ha sido un cierto control de los gobernantes por parte de los gobernados, pero no ha permitido que el ciudadano se convierta en «partícipe» en los asuntos públi-

89. Duverger, ob. cit., p. 393, señala acertadamente: «Gran Bretaña y los Dominios, con un sistema bipartidista, se diferencian mucho de los países continentales, con un sistema multipartidista, y [...] están mucho más cerca de los Estados Unidos a pesar de su régimen presidencialista. En efecto, la distinción entre sistemas de partido único, bipartidistas y multipartidistas tiende a convertirse en el criterio fundamental para clasificar los regímenes contemporáneos». Sin embargo, cuando el sistema bipartidista no es más que un artificio técnico y no está acompañado del reconocimiento de la oposición como instrumento de gobierno como, por ejemplo, en la Alemania actual, es probable que termine siendo tan inestable como el sistema multipartidista.
90. Duverger, quien señala esta diferencia entre los países anglosajones y los Estados nacionales continentales, se equivoca, a mi juicio, al atribuir al liberalismo «anticuado» las ventajas del sistema bipartidista.

cos. Lo más que puede esperar el ciudadano es ser «representado»; ahora bien, la única cosa que puede ser representada y delegada es el interés o el bienestar de los constituyentes, pero no sus acciones ni sus opiniones. En este sistema son indiscernibles las opiniones de los hombres, por la sencilla razón de que no existen. Las opiniones se forman en un proceso de discusión abierta y de debate público, y donde no existe oportunidad para la formación de las opiniones, pueden existir estados de ánimo -estados de ánimo de las masas y también de los individuos, no siendo éstos menos veleidosos e indignos de confianza que las primeras-, pero no opiniones. Por eso, lo mejor que pueden hacer los representantes es actuar como actuarían sus constituyentes por sí mismos si tuvieran oportunidad de hacerlo. No ocurre lo mismo con lo que atañe al interés y al bienestar, los cuales pueden ser determinados de modo objetivo, y donde la necesidad de acción y decisión surge de los diversos conflictos existentes entre los grupos de intereses. Los votantes, a través de los grupos de presión, *lobbies* y otros intermediarios, pueden influir sobre las acciones de sus representantes por lo que respecta al interés, es decir, pueden forzar a sus representantes a ejecutar sus deseos a costa de los deseos e intereses de otros grupos de votantes. En todos estos casos, el votante actúa movido por el interés de su vida y bienestar privados, y el residuo de poder que se reserva se asemeja más a la coerción vergonzante con que el chantajista exige la obediencia de su víctima que al poder que resulta de la acción y la deliberación colectivas. Sea como fuere, el pueblo, en general, y los científicos de la política, en particular, han tendido a creer que los partidos, debido a que monopolizan las candidaturas, no pueden ser considerados como órganos populares, sino que, por el contrario, son instrumentos muy eficaces para cercenar y controlar el poder del pueblo. El gobierno representativo se ha convertido en la práctica en gobierno oligárquico, aunque no en el sentido clásico de go-

bierno de los pocos en su propio interés; lo que ahora llamamos democracia es una forma de gobierno donde los pocos gobiernan en interés de la mayoría, o, al menos, así se supone. El gobierno es democrático porque sus objetivos principales son el bienestar popular y la felicidad privada; pero puede llamársele oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública se han convertido de nuevo en el privilegio de unos pocos.

Los defensores de este sistema, que en realidad es el sistema del Estado del bienestar, no tienen más remedio, supuestas sus convicciones democráticas y liberales, que negar la misma existencia de la felicidad pública y de la libertad pública; deben insistir en que la política es una carga y que su objetivo final no es en sí mismo político. Estarán de acuerdo con Saint-Just: «La liberté du peuple est dans sa vie privée; ne la troublez point. Que le gouvernement [...] ne soit une force que pour proteger cet état de simplicité contre la force même». Si, por otra parte, las conmociones profundas de nuestro siglo les han enseñado a perder su ilusión liberal en una cierta bondad innata del hombre, estarán dispuestos a afirmar que «nunca se ha visto a un pueblo que se gobernara a sí mismo», que la «voluntad del pueblo es profundamente anárquica: quiere hacer lo que le place», que su actitud hacia todo gobierno es «hostil» debido a que «gobierno y coerción son inseparables» y la coerción por definición «es exterior al constreñido»[91].

Tales afirmaciones, difíciles de probar, son más difíciles aún de refutar, pero los postulados sobre los que se basan no son difíciles de identificar. Teóricamente, el más importante y pernicioso de todos ellos es la identidad que se ha establecido entre «pueblo» y masas, identidad que se presenta como

91. De nuevo utilizo a Duverger –ob. cit., pp. 423 y ss.– quien en estos párrafos no es, sin embargo, muy original, pues se limita a expresar un sentimiento muy extendido en Francia y Europa durante la postguerra.

la propia evidencia a todo el que vive en una sociedad de masas y está expuesto constantemente a sus numerosas irritaciones. Esto es cierto para todos nosotros, pero el autor al que cito vive, por si fuera poco, en uno de esos países donde los partidos han degenerado hace mucho tiempo en movimientos de masas que operan al margen del Parlamento y han invadido las esferas privada y social de la vida familiar, de la educación y de los asuntos económicos y culturales[92]. Donde ha ocurrido así, la identidad a la que me refería tiene todos los visos de la evidencia. Es cierto que el principio de organización de tales movimientos se corresponde con la existencia de las masas modernas, pero su enorme atracción es consecuencia de la hostilidad y suspicacia del pueblo frente al sistema de partidos existente y al modo de representación predominante. Donde no existe esta desconfianza, tal como ocurre en los Estados Unidos, la sociedad de masas no conduce a la formación de movimientos de masas, en tanto que hay países que, pese a no haberse desarrollado por completo tal tipo de sociedad, como es el caso de Francia, son presa de los movimientos de masas como consecuencia de la hostilidad existente contra el sistema de partidos y parlamentario. Desde un punto de vista terminológico, podría afirmarse que cuanto más notorios son los fracasos sufridos por el sistema de partidos, resultará tanto más fácil para un movimiento no sólo atraer y organizar al pueblo, sino también hacer de él una sociedad de masas. En la práctica, el «realismo» corriente, la falta de confianza en las facultades políticas del pueblo, se asienta sólidamente, al igual que el

92. El defecto mayor y en cierto modo inexplicable del libro de Duverger es su renuncia a distinguir entre partido y movimiento. Seguramente se da cuenta de que sería incapaz de contarnos la historia del partido comunista sin tener que señalar el momento en que el partido de revolucionarios profesionales se convirtió en un movimiento de masas. Las diferencias enormes existentes entre los movimientos fascista o nazi y los partidos de los regímenes democráticos fueron aún más obvias.

realismo de Saint-Just, en el empeño, más o menos consciente, de ignorar la realidad de los consejos y dar por supuesto que no existe ni nunca ha existido ninguna alternativa al sistema actual.

Lo cierto, desde el punto de vista histórico, es que los sistemas de partidos y consejos son casi coetáneos; no se conocían con anterioridad a las revoluciones y ambos son consecuencia del dogma moderno y revolucionario de que todos los habitantes de un determinado territorio tienen derecho a ser admitidos en la esfera pública y política. Los consejos, a diferencia de los partidos, han surgido siempre del seno mismo de la revolución, han brotado del pueblo como órganos espontáneos para la acción y el orden. Vale la pena detenerse en esta última consideración; no hay nada que se oponga tanto al antiguo adagio, según el cual la ausencia de coerción gubernamental determina la aparición inmediata de las inclinaciones «naturales» del pueblo hacia la anarquía, como la constitución de los consejos, los cuales en todas las circunstancias en que se presentaron, y de modo muy especial en la Revolución húngara, se preocuparon por la reorganización de la vida política y económica del país y del establecimiento de un orden nuevo[93]. Los partidos –a diferencia de las típicas facciones de todos los parlamentos y asambleas, fuesen éstos hereditarios o representativos– no han surgido nunca, hasta ahora, de una revolución; o la han precedido, como ha ocurrido en el siglo XX, o se han desarrollado con la extensión del sufragio popular. Debido a ello, el partido, fuese una extensión de la facción parlamentaria o una creación realizada al margen del parlamento, ha constituido una institución destinada a suministrar al gobierno parlamentario la necesaria sustentación popular, por lo cual siempre se entendió

93. Ésta fue la evaluación del *Report on the Problem of Hungary* de las Naciones Unidas, 1959. Para otros ejemplos que apuntan en la misma dirección, véase el artículo de Anwelier ya citado.

que el pueblo, mediante el voto, expresaba su sufragio, en tanto que la acción política era una prerrogativa del gobierno. Si los partidos se convierten en órganos militantes e intervienen activamente en el dominio de la acción política, violan tanto el principio que los inspira como la función que están llamados a desempeñar en el gobierno parlamentario, es decir, se hacen subversivos, cualquiera que pueda ser su doctrina e ideología. La desintegración del gobierno parlamentario –en Italia o Alemania, después de la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, o en Francia, después de la Segunda– ha puesto de relieve en repetidas ocasiones que hasta partidos que apoyaban el *statu quo* en realidad minaban el régimen desde el momento en que rebasaban sus limitaciones institucionales. La acción y la participación en los asuntos públicos, una aspiración lógica de los consejos, no son forzosamente señales de salud y vitalidad, sino de decadencia y perversión en una institución cuya función primaria ha sido siempre la representación.

Es cierto que la característica esencial de los sistemas de partidos, por lo demás muy diferentes entre sí, es que «“designan” los candidatos que deben ocupar los cargos electivos del gobierno representativo», y quizá no sea equivocado afirmar que «el acto de designación basta para dar nacimiento a un partido político»[94]. Por ello, desde su origen, el partido en cuanto institución dio por supuesto sea que la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos estaba garantizada por otros órganos públicos, sea que tal participación no era necesaria y que los estratos de población recientemente admitidos debían contentarse con la representación, sea, en fin, que todas las cuestiones políticas del Estado del bienes-

94. Véase el interesante estudio del sistema de partidos realizado por C. W. Cassinelli, ob. cit., p. 21. El libro es sólido en cuanto se refiere a la política americana, pero es demasiado técnico y superficial cuando discute los sistemas europeos de partidos.

tar eran en el fondo problemas de administración, que debían ser tratados y decididos por expertos, en cuyo caso hasta los representantes del pueblo carecerían de una esfera de acción verdaderamente propia, sino que serían funcionarios administrativos, cuya actividad, aunque de interés público, no se diferenciaría en lo esencial de la gestión privada. Si el último de estos postulados fuese cierto –¿y quién podría negar que, en nuestras sociedades de masas, la esfera política se ha retraído mucho y ha sido reemplazada por aquella «administración de las cosas» que Engels predecía para la sociedad sin clases?–, entonces no hay duda de que los consejos deberían ser considerados como instituciones atávicas sin trascendencia alguna en la esfera de los asuntos humanos. Ahora bien, lo mismo, o algo muy similar, hubiera terminado por ocurrir muy pronto con el sistema de partidos; en efecto, administración y gestión, en cuanto actividades dictadas por las necesidades que subyacen a todo proceso económico, son por esencia no sólo no políticas, sino también no partidistas. En una sociedad de abundancia los intereses de los grupos en conflicto ya no necesitan ser resueltos unos a costa de otros, y el principio de oposición es válido únicamente en la medida en que existan posibilidades de elección verdaderas que trasciendan las opiniones objetivas y verificables de los expertos. Cuando el gobierno se ha transformado realmente en administración, el sistema de partidos sólo puede producir incompetencia y despilfarro. La única función no anticuada que el sistema de partidos puede llevar a cabo en tal régimen sería mantenerlo a salvo de la corrupción de los funcionarios públicos, y para eso dicha función sería realizada mucho mejor y más eficazmente por la policía[95].

95. Cassinelli, ob. cit., p. 77, ilustra con un ejemplo divertido el carácter minoritario de los grupos de votantes que poseen una preocupación genuina y desinteresada por los asuntos públicos. Supongamos, nos dice, que se ha producido un gran escándalo en el Gobierno y que, como resultado del mismo, el partido de la oposición es elegido para ocupar el

El conflicto entre estos dos sistemas, el de partidos y el de consejos, ocupó un lugar privilegiado en todas las revoluciones del siglo XX. Lo que se ponía en juego era el problema de la representación frente a la acción y la participación. Los consejos eran órganos de acción, los partidos revolucionarios eran órganos de representación y, aunque los partidos revolucionarios reconocieron sin entusiasmo a los consejos como instrumentos de la «lucha revolucionaria», intentaron en plena revolución apoderarse de ellos desde dentro; sabían muy bien que ningún partido, por revolucionario que fuese, sería capaz de sobrevivir a la transformación del gobierno en una verdadera república soviética. Desde el punto de vista de los partidos, la necesidad de acción era transitoria y estaban seguros de que, tras la victoria de la Revolución, toda acción ulterior sería innecesaria o subversiva. No fueron ni la fe ni el ansia de poder los factores decisivos que determinaron esta nueva actitud de los revolucionarios profesionales contra los órganos revolucionarios del pueblo; ello se debió, sobre todo, a las convicciones fundamentales que los partidos revolucionarios compartían con los demás partidos. Como ellos, creían que el objetivo del gobierno era el bienestar del pueblo y que la esencia de la política no era la acción, sino la administración. En este punto, debemos reconocer que todos los partidos, desde la derecha a la izquierda, tienen mucho más de común entre sí que lo que tenían en común los grupos revolucionarios y los consejos. Por otra parte, lo que iba a decidir en su día el problema en

poder. «Si, por ejemplo, el 70 por ciento del electorado vota en las dos ocasiones y el partido recibe 55 por ciento de los votos antes del escándalo y 45 por ciento después, sólo se puede atribuir una preocupación por la honestidad del gobierno a un 7 por ciento del electorado, sin que en este cálculo se tomen en cuenta otras posibles motivaciones para el cambio de voto». Se trata de una simple suposición, pero se acerca mucho a la realidad. Lo importante no es que el electorado, según toda evidencia, no se encuentre preparado para descubrir la corrupción en el gobierno, sino que no pueda confiarse en él para que elimine la corrupción mediante el voto.

favor del partido y la dictadura de partido único no fue sólo la superioridad de poder o de decisión para aplastar a los consejos mediante el uso despiadado de la violencia.

Si es cierto que los partidos revolucionarios no comprendieron nunca hasta qué punto el sistema de consejos se confundía con la aparición de una nueva forma de gobierno, no es menos cierto que los consejos jamás fueron capaces de entender que el aparato gubernamental de toda sociedad moderna debe realizar necesariamente funciones de administración. El error fatal cometido siempre por los consejos ha sido que no supieron distinguir claramente entre la participación en los asuntos públicos y la administración o gestión de las cosas en interés público. Bajo la forma de consejos de obreros, han intentado repetidas veces hacerse cargo de la gestión de las fábricas y todos estos ensayos han terminado en lúgubres fracasos. «El deseo de las clases trabajadoras –se nos dijo– ha sido cumplido. Las fábricas serán administradas por los consejos de obreros»[96]. El llamado deseo de las clases trabajadoras parece más bien un esfuerzo del partido revolucionario para contrarrestar las aspiraciones políticas de los consejos, expulsar a sus miembros de la esfera política y confinarlos en las fábricas. Esta sospecha se apoya en dos datos: los consejos han sido siempre órganos fundamentalmente políticos, con pretensiones sociales y económicas de segundo rango, y fue precisamente esta falta de interés por las cuestiones sociales y económicas la que, a juicio del partido revolucionario, era una señal indudable de su mentalidad «burguesa, abstracta y liberal»[97]. En realidad era signo de su

96. Con estas palabras los sindicatos húngaros se unieron a los consejos obreros en 1956. Conocemos el mismo fenómeno durante la Revolución rusa y durante la guerra civil española.
97. Éstos fueron los reproches dirigidos contra la Revolución húngara por el partido comunista yugoslavo. Véase el artículo de Anweiler. Estas objeciones no son nuevas; se utilizaron muchas veces en términos casi idénticos durante la Revolución francesa.

madurez política, en tanto que el deseo de los trabajadores de dirigir ellos mismos las fábricas era un signo de la comprensible aspiración, aunque irrelevante desde el punto de vista político, a elevarse a puestos que hasta entonces habían estado monopolizados por la burguesía.

No hay por qué pensar que los hombres de la clase trabajadora carezcan de talento para la gestión administrativa; la dificultad residía simplemente en que los consejos no eran los órganos más apropiados para ejercer esas facultades. En efecto, los hombres en quienes depositaban su confianza y que eran elegidos de su propio seno eran seleccionados de acuerdo a criterios políticos, a su lealtad, a su integridad personal, a su capacidad de juicio y, a veces, a su valor físico. Los mismos hombres que eran capaces de desenvolverse perfectamente en la actividad política, estaban destinados a fracasar en la administración de una fábrica o en otras funciones administrativas. En efecto, las cualidades del estadista o del político y las cualidades del gestor o del administrador no son las mismas y es raro que se den en el mismo individuo; el uno debe saber tratar a los hombres en el campo de las relaciones humanas, cuyo principio es la libertad, y el otro debe saber administrar cosas y personas en una esfera de la vida cuyo principio es la necesidad. Los consejos de las fábricas introdujeron un elemento de acción en la administración de las cosas, lo cual sólo podía crear el caos. A estos intentos condenados de antemano deben precisamente su mala fama los consejos. Pero aunque es cierto que fueron incapaces de organizar o, mejor dicho, reconstruir el sistema económico del país, también es cierto que la principal razón de su fracaso no fue la anarquía del pueblo, sino sus cualidades políticas. Por otra parte, la razón por la que los aparatos de los partidos lograron, pese a todos sus defectos –corrupción, incompetencia y despilfarro– tener éxito donde los consejos habían fracasado reside en su estructura originalmente oligárquica y hasta autocrática, lo que

les hizo tan poco dignos de crédito para cualquier propósito político.

La libertad, donde quiera que haya existido como realidad tangible, ha estado siempre limitada espacialmente. Ello se pone especialmente de manifiesto en la más elemental e importante de todas las libertades negativas, la libertad de movimiento; las fronteras del territorio nacional o los muros de la ciudad-estado abarcaban y protegían un espacio dentro del cual los hombres podían moverse libremente. Tratados y garantías internacionales hacen posible una ampliación de esta libertad territorialmente limitada a los ciudadanos que están fuera de su propio país, pero, incluso bajo el supuesto de las actuales circunstancias, sigue siendo evidente la coincidencia fundamental entre libertad y un espacio limitado. Lo dicho de la libertad de movimiento es también válido en buena medida para la libertad en general. La libertad en su aspecto positivo es sólo posible entre iguales, y la igualdad no es en modo alguno un principio universalmente válido, sino que, a su vez, es únicamente aplicable con limitaciones e incluso dentro de límites espaciales. Si identificamos estos espacios de libertad –que de acuerdo con el espíritu, si no a la terminología de John Adams, también podríamos llamar espacios de las apariencias– con la propia esfera política, los podríamos concebir como islas en el mar o como oasis en el desierto. La imagen, según creo, nos es sugerida no sólo por la plasticidad de la metáfora, sino por la propia historia.

El fenómeno que hay tras todo esto es generalmente conocido con el nombre de «élite», término que me incomoda, no a causa de que dude que el modo de vida político haya sido nunca ni llegue a ser nunca el modo de vida de la mayoría, y ello pese a que la actividad política atañe por definición a algo más que a la mayoría, es decir, en sentido estricto, a la suma total de los ciudadanos. Las pasiones políticas –el valor, la búsqueda de la felicidad pública, el gusto por la libertad pública, una ambición por la superación independientemen-

te no sólo de la posición social y de los cargos públicos, sino también del éxito y del reconocimiento– no son probablemente tan raras como solemos pensar por vivir en una sociedad que ha corrompido todas las virtudes, transformándolas en valores sociales; pero ciertamente son excepcionales en cualquier circunstancia. Lo que me disgusta del término «élite» es que supone una forma oligárquica de gobierno, el dominio de la mayoría por unos pocos. A partir de aquí se puede afirmar –y así lo ha hecho todo el pensamiento político– que la esencia de la política es el poder y que la pasión política predominante es la pasión de poder y de gobierno. Todo esto, según creo, es profundamente falso. El hecho de que las «élites» políticas hayan determinado siempre el destino político de la mayoría y hayan ejercido, en muchos casos, un dominio sobre ella, indica, de un lado, la cruel necesidad en que se encuentran los pocos de protegerse contra la mayoría o, para ser más exactos, de proteger la isla de libertad en que habitan contra el mar de necesidad que les rodea; también indica, de otro lado, la responsabilidad que recae automáticamente sobre quienes se interesan por el destino ajeno. Pero ni esta necesidad ni esta responsabilidad afectan a la esencia, a la sustancia de sus vidas, que es la libertad; ambas son accidentales y secundarias con respecto a lo que realmente ocurre dentro del espacio limitado de la isla. Traducido al lenguaje de las instituciones actuales, el lugar donde la vida política de un miembro del gobierno representativo se actualiza sería en el parlamento y en el congreso, donde se mueve entre sus iguales, sin que interese el tiempo que pueda gastar en sus campañas de propaganda, en la recolección de votos y en escuchar a los votantes. Lo que importa no es simplemente la evidente falsedad de este diálogo en el gobierno moderno de partidos, donde el votante tiene que limitarse a prestar su consentimiento o a expresar su descontento respecto a una decisión que (a excepción de las elecciones primarias norteamericanas) se adopta sin contar con él, ni tam-

poco los notorios abusos practicados, tales como haber introducido en la política los métodos de la Avenida Madison, a través de los cuales la relación entre representantes y elector se transforma en la relación propia de vendedor y comprador. Incluso si existe una comunicación entre representante y votante, entre la nación y el parlamento –y la existencia de tal comunicación constituye la diferencia más visible entre los gobiernos británico y norteamericano y los de Europa Occidental– esta comunicación nunca se establece entre iguales, sino entre quienes aspiren a gobernar y quienes consienten en ser gobernados. Es consustancial al sistema de partidos sustituir «la fórmula "gobierno del pueblo y por el pueblo" por esta otra: "gobierno del pueblo *por una élite que procede del pueblo*"»[98].

Se ha dicho que «el significado más profundo de los partidos políticos» reside en que suministran «la estructura necesaria para que las masas puedan reclutar entre sus miembros a sus propias élites»[99], y es cierto que fueron principalmente los partidos los que abrieron las puertas de la carrera política a los miembros de las clases inferiores. El partido, en cuanto institución básica del gobierno democrático, corresponde sin duda a una de las tendencias principales de la Edad Moderna, la nivelación constante y universalmente creciente de la sociedad; pero esto no significa de ningún modo que se corresponda con el significado más profundo de la revolución en nuestros tiempos. La «élite que procede del pueblo» ha sustituido a las élites anteriores reclutadas por el nacimiento o la riqueza; no ha significado nunca la posibilidad de que el pueblo *qua* pueblo entrase en la vida política y llegase a participar en los asuntos públicos. La relación entre una élite gobernante y el pueblo, entre los pocos que constituyen entre sí un espacio público, y la mayoría cuyas vidas transcurren al margen y en

98. Duverger, ob. cit., p. 425.
99. *Ibid.*, p. 426.

la oscuridad, sigue siendo la misma de siempre. Desde el punto de vista de la revolución y de la supervivencia del espíritu revolucionario, la dificultad no estriba en la aparición de una nueva élite; no es el espíritu revolucionario, sino la mentalidad democrática de una sociedad igualitaria la que tiende a negar la incapacidad evidente y la notoria falta de interés de grandes sectores de la población para los asuntos políticos en cuanto tales. La dificultad consiste en la falta de espacios públicos a los que pudiera tener acceso el pueblo y en los cuales pudiera seleccionar una élite, o, más exactamente, donde pudiera seleccionarse a sí misma. En otras palabras, la dificultad reside en que la política se ha convertido en una profesión y en una carrera y que, por tanto, la élite es elegida de acuerdo con normas y criterios que son no políticos por naturaleza. Es inherente al sistema de partidos que los auténticos talentos políticos se revelan en rarísimas ocasiones, y aún es más raro que las cualidades específicamente políticas sobrevivan a las maniobras mezquinas de la política de partido con sus exigencias de auténticas técnicas comerciales. Por supuesto, los hombres que tuvieron asiento en los consejos eran también una élite, la única élite política popular surgida del pueblo hasta entonces en el mundo moderno, pero no eran nombrados desde arriba ni apoyados desde abajo. Con respecto a los consejos rudimentarios que surgieron de la convivencia o el trabajo en común, podría decirse que fueron resultado de un proceso de autoselección; los que se organizaron espontáneamente fueron quienes lo deseaban y tomaron la iniciativa; formaron la élite política del pueblo alumbrada por la revolución. Desde estas «repúblicas elementales», los consejeros eligieron después a sus diputados para el consejo superior inmediato, y estos diputados, a su vez, fueron seleccionados por sus iguales, sin estar sometidos a ninguna presión ni de arriba ni de abajo. Su título sólo reposaba sobre la confianza de sus iguales y esta igualdad no era natural, sino política, pues no eran iguales por nacimiento; era la igualdad de quienes se han

propuesto y comprometido en una empresa común. Tras ser elegido y recibido por el consejo superior inmediato, el diputado se encontraba de nuevo entre sus pares, puesto que los diputados en todos los escalones de este sistema eran quienes habían recibido un especial voto de confianza. No hay duda de que si se hubiera desarrollado completamente, esta forma de gobierno habría adoptado una estructura piramidal, que es, desde luego, la forma propia del gobierno autoritario. Pero si en todos los gobiernos autoritarios que conocemos la autoridad es filtrada desde arriba, en este caso la autoridad no se hubiera generado ni en el vértice ni en la base, sino en todos los escalones de la pirámide; lo cual constituiría, sin duda, la solución a uno de los problemas más graves de toda la política moderna, que consiste no en reconciliar libertad e igualdad, sino en reconciliar igualdad y autoridad.

(Debemos decir algo, a fin de evitar malentendidos: Los principios para la selección de los mejores, según se deduce del sistema de consejos -el principio de autoselección en los órganos políticos populares y el principio de confianza personal en su despliegue en una forma federal de gobierno- no son válidos universalmente; sólo son aplicables dentro de la esfera política. Las élites culturales, literarias, artísticas, científicas, profesionales e, incluso, sociales de un país dependen de criterios muy diversos, si bien brilla por su ausencia el criterio de la igualdad. Otro tanto ocurre con el principio de autoridad. El rango de un poeta, por ejemplo, no es decidido por un voto de confianza de sus colegas, ni por una orden superior, sino, al contrario, por aquellos que aman la poesía pero son incapaces de escribir un verso. El rango de un científico, por otra parte, lo determinan sus colegas, pero no sobre la base de cualidades personales, sino por criterios objetivos que están situados más allá de la discusión o la persuasión. Las élites sociales, en fin, al menos en una sociedad igualitaria donde no cuenta ni el nacimiento ni la riqueza, son el resultado de un proceso de discriminación.)

Podría resultar tentador ampliar las competencias de los consejos, pero es mucho más prudente decir con Jefferson: «Instituyámoslos con un propósito definido; pronto mostrarán ser los instrumentos más adecuados para otros objetivos»; los instrumentos más adecuados, por ejemplo, para disolver la sociedad de masas moderna, con su tendencia peligrosa a la formación de movimientos de masas pseudopolíticos, o los instrumentos más naturales y adecuados para conferir arraigo popular a una «élite» que no es elegida por nadie, sino que se constituye a sí misma. El gozo de la felicidad pública y las responsabilidades por los asuntos públicos serían compartidos entonces por aquellos pocos hombres de todas las clases sociales que tienen el gusto por la libertad pública y no pueden sentirse «felices» sin ella. Desde un punto de vista político, éstos son los mejores y constituye la tarea de un buen gobierno y la señal de una república bien ordenada asegurarles su puesto en la esfera pública. Ahora bien, tal forma «aristocrática» de gobierno significaría el fin del sufragio universal como lo entendemos hoy; en efecto, sólo aquellos que como miembros voluntarios de una «república elemental» han demostrado que les preocupa algo más que su felicidad privada y que se preocupan por la situación del mundo tendrían derecho a hacer oír sus opiniones en el gobierno de los asuntos de la república. Sin embargo, esta exclusión de la política no sería peyorativa, pues una élite política no es en modo alguno lo mismo que una élite social, cultural o profesional. La exclusión, por otra parte, no dependería de un cuerpo extraño; si los miembros del mismo son auto-elegidos, los no miembros son autoexcluidos. Tal autoexclusión, lejos de ser una discriminación arbitraria, en realidad daría sustancia y realidad a una de las libertades negativas más importantes de que hemos gozado desde la Antigüedad, es decir, la libertad de la política, que fue desconocida en Roma y Atenas y que políticamente es quizá la cuota más importante de nuestra herencia cristiana.

Todo esto, y probablemente mucho más, lo perdimos cuando el espíritu de la Revolución -un espíritu nuevo y, a la vez, el espíritu de dar origen a algo nuevo- no logró encontrar su institución adecuada. No hay nada que pueda compensarnos de esta pérdida ni de evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo. Dado que el depósito de la memoria es custodiado y vigilado por los poetas, cuya tarea consiste en descubrir y crear las palabras con las que vivimos, quizá sea prudente volvernos hacia dos de ellos (uno moderno, el otro antiguo) a fin de hallar la articulación aproximada del contenido real de nuestro tesoro perdido. El poeta moderno es René Char, probablemente el más lúcido de cuantos escritores franceses se unieron a la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial. Su libro de aforismos lo escribió durante el último año de la guerra y era una anticipación francamente pesimista de la liberación; sabía que en lo que les atañía se trataría no sólo de la liberación bien recibida de la ocupación alemana, sino también de la liberación de la «carga» de los asuntos públicos. Significaría regresar de nuevo al *épaisseur triste* de sus vidas y ocupaciones privadas, a la «depresión estéril» de los años anteriores a la guerra, cuando parecía que una maldición pesaba sobre todo lo que ellos hacían: «Si sobrevivo, sé que tendré que prescindir de la fragancia de estos años fundamentales, que tendré que renunciar (no reprimir) a mi tesoro». Para él, el tesoro era haberse «*encontrado* a sí mismo», no tener que dudar más de su propia «sinceridad», no necesitar de máscara ni de ficción para mostrarse en público, poder presentarse ante los demás y ante sí mismo como era en realidad, poder, en fin, soportar «su propia desnudez»[100]. Estas meditaciones son significativas por cuanto son testimonio de un autodescubrimiento involuntario, del gozo de manifestarse en la palabra y en los hechos sin los equívocos ni las autocríticas que son inheren-

100. René Char: *Feuillets d'Hypnos*, París, 1946.

tes a la acción. Pese a todo, quizá sean demasiado «modernas», demasiado centradas en su autor, para que puedan penetrar hasta el meollo de esa «herencia que nos fue legada sin necesidad de testamento alguno».

Sófocles, en *Edipo en Colona,* la obra de su vejez, escribió estos famosos y espantosos versos:

> Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
> κᾷ λόγον. τὸ δ' ἐπεὶ φανῇ,
> βῆναι κεῖρ' ὁπόθεν περ ἥ-
> κει πολὺ δεύτερον ὡς τάχιρτα.

«No haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido, lo menos malo es volverse cuanto antes allá de donde es uno venido.» También nos hace saber, por boca de Teseo, el fundador legendario de Atenas y su portavoz, lo que hacía posible que los hombres corrientes, jóvenes y viejos, pudiesen soportar la carga de la vida: era la polis, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida: τὸν βίον λαμπρὸν ποιεῖσθαι.

Bibliografía

ACTON, Lord: *Lectures on the French Revolution* (1910), Nueva York, 1959.

ADAMS, John: Works (10 vols.), Boston, 1851.

—: *The Adams-Jefferson Letters*, ed. por L. J. Cappon, Chapel Hill, 1959.

ADLER, Max: *Demokratie und Rätesystem*, Viena, 1919.

ANWEILER, Oskar: «Die Räte in der ungarischen Revolution», en *Osteuropa*, vol. VIII, 1958.

—: *Die Rätebewgung in Rusland 1905-1921*, Leiden, 1958.

ARENDT, Hannah: *Origins of Totalitarianism* (ed. revisada), Nueva York, 1958. [Trad. esp. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, 2004.]

ARON, Raymond: «Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse», en *The Ethics of Power*, ed. por Harold D. Lasswell y Harlan Cleveland, Nueva York, 1962.

AULARD, Alphonse: *Études et Leçons sur la Revolution Française*, París, 1921. *The French Revolution; A Political History*, Nueva York, 1910.

BAGEHOT, Walter: *The English Constitution and the Other Political Essays* (1872), Nueva York, 1914.

BANCROFT, George: *History of the United States* (1834), Nueva York, 1883-1985.

BEARD, Charles A.: *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), Nueva York, 1935.

BECKER, Carl L.: *The Declaration of Independence* (1922), Nueva York, 1942.

BLANC, Louis: *Histoire de la Révolution Française,* París, 1847.

BOORSTIN, Daniel J.: *The Americans. The Colonial Experience,* Nueva York, 1958.

—: *The Genius of American Politics,* Chicago, 1953.

—: *The Lost World of Thomas Jefferson* (1948), Boston, 1960.

BOUSSET W.: *Kyrios Christos,* Göttingen, 1913.

BROWN, R. E.: *Charles Beard and the Constitution,* Princeton, 1956.

BRYCE, James: *The American Commonwealth* (1891), Nueva York, 1950.

BURKE, Edmund: *Reflections on the Revolution in France* (1790) Everyman's Library, Londres. [Trad. esp. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia,* Alianza Editorial, 2003.]

—: «Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe (1786)», en *Oeuvres,* París, 1847-1849.

CARPENTER, William S.: *The Development of American Political Thought,* Princeton, 1930.

CASSINELLI, C. W.: *The Politics of Freedom. An Analysis of the Modern Democratic State,* Seattle, 1961.

CHAUTEAUBRIAND, François René de: *Essai sur les Révolutions* (1797), Londres, 1820.

CHINARD, Gilbert: *The Commonplace Book of Thomas Jefferson,* Baltimore y París, 1926.

—: «Polybius and the American Constitution» en *Journal of the History of Ideas,* vol. I, 1940.

CICERÓN: *De Natura Deorum,* Loeb Classical Library, ed., Cambridge, Mass. [Trad. esp.: *Sobre la naturaleza de los dioses,* Gredos, 2001.]

—: *Academica,* Loeb Classical Library, ed., Cambridge, Mass.

—: *De Re Publica,* ed. Artemis, Zúrich, 1952. [*Sobre la república,* Gredos, 2001.]

COHN, Norman: *The Pursuit of Millennium,* Fair Lawn, N. J., 1947. [*En pos del milenio,* Barral, 1972.]

—: *Esquisse d'un Tablean Historique des Progres de l'Esprit Humain* (1795), *ibid.*

COMMAGER, Henry, S.: *Documents of American History,* 5.ª ed., Nueva York, 1949.

CONDORCET, Antoine Nicolas de: «Sur le Sens du Mot Révolutionnaire» (1793), en *Oeuvres*, París, 1847-1849.
COOPER, James Fenimore: *The American Democrat* (1838), Nueva York, 1956.
CORNFORD, F. M.: *From Religion to Philosophy* (1912), Nueva York, 1961. [Trad. esp. *De la religión a la filosofía*, Ariel, 1984.]
CORWIN, Edward S.: *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958.
—: *The Doctrine of Judicial Review*, Princeton, 1914.
—: «The "Higher Law" Background of American Constitutional Law», en *Harvard Law Review*, vol. 42, 1928.
—: «The Progres of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention», en *American Historical Review*, vol. 30, 1925.
CRAVEN, Wesley Frank: *The Legend of the Founding Fathers*, Nueva York, 1956.
CRÈVECOEUR, J. Hector St. John de: *Letters from an American Farmer* (1782), Nueva York, 1957.
CURTIS, Eugene N.: *Saint-Just, Colleague of Robespierre*, Nueva York, 1935.
DIAMOND, Martin: «Democracy and *The Federalist:* A Reconsideration of the Framer's Intent», en *American Political Science Review*, marzo, 1959.
DOSTOIEVSKI, Feodor: *The Grand Inquisitor* (1880), trad. por Constance Garnett, Nueva York, 1948. [Trad. esp.: *El gran inquisidor* (1880), Tusquets, 1970.]
DUVERGER, Maurice: *Political Parties. Their Organization and Activity in the Modern State* (ed. francesa, 1951), Nueva York, 1961. [Trad. esp.: *Los partidos políticos*, Fondo de Cultura Económica, 1981.]
ECHEVERRÍA, D.: *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society 1815*, Princeton, 1957.
EHRENBERG, Victor: «Isonomía», en Pauly-Wissowa, *Realenzyklopäddie des klassichen Altertums*, Suplemento, vol. VII.
ELLIOT, Jonathan: *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, Philadelphia, 1861.
EMERSON, Ralph Waldo: *Journal* (1853), Boston, 1909-1914.
FARRAND, Max: *The Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven, 1937.

FAY, Bernard: *The Revolutionary Spirit in France and America,* Nueva York, 1927.

The Federalist (1787), ed. por J. E. Cooke, Nueva York, 1961.

FINK, Zera S.: *The Classical Republicans,* Evanston, 1945.

FRIEDRICH, Carl Joachim: *Constitutional Government and Democracy* (ed. revisada), Boston, 1950. [Trad. esp.: *Gobierno Constitucional y Democracia,* CEC, 1975.]

GAUSTAD, E. S.: *The Great Awakening in New England,* Nueva York, 1957.

GIERKE, Otto: *Natural Law an the Theory of Society 1500 to 1800,* Cambridge, 1950.

GÖHRING, Martin: *Geschichte der grossen Revolution,* Tubinga, 1950.

GOTTSCHALK, L. R.: *The Place of the American Revolution in the Causal Pattern of the French Revolution,* Easton, 1948.

GRIEWANK, Karl: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff,* Jena, 1955.

—: «Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit», en *Wissenschatliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität,* Heft 1, 1952-1953.

HAINES, C. G.: *The American Doctrine of Judicial Supremacy,* Berkeley, 1932.

HAMILTON, Alexander: *Works,* Nueva York y Londres, 1885-1986.

HANDLIN, Oscar: *This Was America,* Cambridge, 1949.

HARASTZI, Zoltan: *John Adams and the Prophets of Progress,* Cambridge, 1952.

HARRINGTON, James: *The Commonwealth of Oceana* (1656), Liberal Arts, Indianápolis. *Oceana,* Liljegren ed., Heidelberg, 1924.

HERODOTO: *(The Persian Wars) Historiae,* ed. por Teubner. [*Las Historias de Herodoto,* Círculo Bibliófilo, 1977.]

HOFSTADTER, Richard: *The American Political Tradition,* Nueva York, 1948. [Trad. esp.: *Tradición política americana y los hombres que la forjaron,* Seix Barral, 1969.]

JASPERS, Karl: *The Future of Mankind,* Chicago, 1961. [*Bomba atómica y el futuro del hombre,* Taurus, 1966.]

JEFFERSON, Thomas: *The Complete Jefferson,* ed. por Saul Padover, Nueva York, 1943.

—: *The Life and Selected Writings,* ed. por A. Koch y W. Peden, Mo-

dern Library, 1944. [Trad. esp.: *Autobiografía y otros escritos*, Tecnos, 1987.]
—: *The Writings*, ed. por P. L. Ford, 10 vols., Nueva York, 1892-1899.
JELLINEK, Frank: *The Paris Commune of 1871*, Londres, 1937.
JELLINEK, George: *The Declaration of the Rights of Man and of Citizen*, Nueva York, 1901.
JENSEN, Merrill: «Democracy and the American Revolution», en *Huntington Library Quarterly*, vol. XX, núm. 4, 1957.
—: *New Nation*, Nueva York, 1950.
JONES, Howard Mumford: *The Pursuit of Happiness*, Cambridge, 1953.
JOUGHIN, Jean T.: *The Paris Commune in French Politics, 1871-1880*, Baltimore, 1955.
KANTOROWICZ, Ernst: *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Theology*, Princeton, 1957. [Trad. esp.: *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Alianza Editorial, 1985.]
—: «Mysteries of State. An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin», en *Harvard Theological Review*, 1955.
KNOLLENBERG, Bernhard: *The Origin of the American Revolution, 1759- 1766*, Nueva York, 1960.
KOECHLIN, Heinrich: *Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstein ihrer Anhänger*, Basilea, 1950.
LA ROCHEFOUCAULD: *Maxims*, trad. por Luis Kronenberger, Nueva York, 1959. [Trad. esp.: *Máximas*, F. de Montaner y Simón, 1956.]
LANE, Robert E.: «The Fear of Equality», en *American Political Science Review*, vol. 53, marzo, 1959.
LEFEBVRE, Georges: *The Coming of the French Revolution*, Nueva York, 1958.
LENIN, V. I.: *State and Revolution* (1918), en «Collected Works», Nueva York, 1932. [Trad. esp.: *El Estado y la revolución*, Ariel, 1976.]
LERNER, Max: *America as Civilization*, Nueva York, 1957.
LIPPMANN, Walter: *Public Opinion*, Nueva York, 1922. [Trad. esp.: *La opinión pública*, Cuadernos de Langre, 2003.]
LOCKE, John: *Two Treatises of Civil Government* (1690), Everyman's Library, Londres. [Trad. esp.: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, 1976.]
LUTERO, Martin: «De Servo Arbitrio», en *Werke*, vol. 18, ed. Meimar.

LUXEMBURG, Rosa: *The Russian Revolution,* trad. B. D. Wolfe, Ann Arbor 1940. [Trad. esp.: *La revolución rusa,* Anagrama, 1975.]
MAISTRE, Joseph de: *Considerations sur la France,* 1796. [Trad. esp.: *Consideraciones sobre Francia,* Tecnos, 1990.]
MAQUIAVELO, Nicolás: *Oeuvres Complètes,* ed. Pléiade, 1952. [Trad. esp.: *Obras de Maquiavelo,* Argos Vergara, 1965.]
—: *The Letters,* ed. A. Gilbert, Nueva York, 1961.
—: *The Prince and other Works,* Chicago, 1941. [Trad. esp.: *El Príncipe,* Petronio, 1973.]
MARKOV, Walter: «Über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung», en *Beiträge zum neuen Geschichtsbild, Alfred Meusel Festschrift,* Berlín, 1956.
MARKOW, Walter y SOBOUL, Albert, eds.: *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794,* Berlín (Este), 1957.
MARKOW, Walter, ed.: *Jakobiner und Sanskulotten. Beiträge zur Geschichte der französichen Revolutionsregierung 1793-1794,* Berlín, 1956.
MARX, Karl: *Der Burgerkrieg in Frankreich* (1871), Berlín, 1952.
—: «Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln», en *Sozialdemokratische Biblithek,* Bd. IV, Hattingen, Zúrich, 1885.
—: *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-1850* (1850), Berlín, 1951; trad. por H. Kuhn, Nueva York, 1924.
—: *The Communist Manifesto* (1848). [Trad. esp.: *Manifiesto Comunista,* Alianza Editorial, 2004.]
—: *Das Kapital* (1873), Modern Library ed., Nueva York. [Trad. esp.: *El Capital,* Akal, 1976.]
«Massachusetts», en *Encyclopaedia Britannica,* 11 ed., vol. XVII.
MATHER, Cotton: *Magnalia* (1694).
MATHIEZ, Albert: *Girondins et Montangards,* París, 1930.
—: *Autour de Robespierre,* París, 1957.
—: *The French Revolution,* Nueva York, 1928.
MCCLOSKEY, Robert G. ed.: *Essays in Constitutional Law,* Nueva York, 1957.
MCDONALD, Forrest: *We the People: The Economic Origins of the Constitution,* Chicago, 1958.
MCILWAIN, Charles Howard: *Constitutionalism Ancient and Modern,* Ithaca, 1940.

MELVILLE, Herman: *Billy Budd* (1891), en *The Viking Portable Melville,* Nueva York, 1952. [Trad. esp.: *Billy Budd, marinero,* Salvat, 1971.]
MERCIER DE LA RIVIÈRE: *L'Ordre naturel et essentiel des Sociétés politiques* (1767).
MICHELET, Jules: *Histoire de la Révolution Française,* París, 1847-1850.
MILL, John Stuart: *On Liberty* (1859), Library of Liberal Arts, ed., Indianápolis, 1956. [Trad. esp.: *Sobre la libertad,* Alianza Editorial, 1997.]
MILLER, John C.: *The Origins of the American Revolution,* Boston, 1943.
MILLER, Perry: *The New England Mind: the Seventeenth Century,* Cambridge, 1954.
MONTESQUIEU, Charles de Secondat: *Esprit des Lois* (1748). [Trad. esp.: *El espíritu de las leyes,* Edicomunicación, 2003.]
MOREY, William C.: «The First State Constitutions», en *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* vol. IV, sept. 1893.
—: «The Genesis of a Written Constitution», en *Annals of the American Academy of Political and Social Science,* vol. I, abril 1891.
MORGAN, Edmund S.: *The Birth of the Republic, 1763-1789.* Chicago, 1956.
MORGENTHAU, Hans J.: *The Purpose of American Politics,* Nueva York, 1960.
MUMFORD, Lewis: *The City in History,* Nueva York, 1961.
NEUBAUER, Helmut: «München und Moskau 1918-1919. Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern», en *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* Beiheft, 4, 1958.
NEUMANN, Sigmund: «The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948», en *The Journal of Politics,* agosto, 1949.
—: Ed.: *Modern Political Parties,* Chicago, 1956. [Trad. esp.: *Partidos políticos modernos,* Tecnos, 1965.]
NILES, Hezekiah: *Principles and Acts of the Revolution in America* (Baltimore, 1822), Nueva York, 1876.
NORDEN, Eduard: *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee,* Leipzig, 1924.
OLLIVIER, Albert: *Saint-Just et la Force des Choses,* París, 1954.

PAINE, Thomas: *The Age of Reason* (1794-1811), *Common Sense* (1776), *The Rights of Man* (1791), en *The Complete Writings*, Nueva York, 1945. [Trad. esp.: *Los derechos del hombre*, Doncel, 1976.]

PALMER, Robert R.: *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, 1959.

—: *Twelve Who Ruled. The Year of Terror in the French Revolution*, Princeton, 1941.

PARRINGTON, Vernon L.: *Main Currens in American Thought* (1927-1930), Harvest Books ed., Nueva York, 1974.

PLUTARCO: *The Lives of the Noble Grecians and Romans*, trad. John Dryden, Modern Library ed., Nueva York. [Trad. esp.: *Las Vidas Paralelas*, Círculo Bibliófilo, 1980.]

POESCHL, Victor: *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlín, 1936.

POLIBIO: *The Histories*, Loeb Classical Library Ed., Cambridge, Mas. [Trad. esp.: *Historias*, Gredos, 2004.]

RAYNAL, Abbe: *Tableau et Révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord* (1781).

«Revolution», en *Oxford Dictionnary*.

ROBESPIERRE, Maximilien: *Oeuvres*, 3 vols., ed. por Laponneraye, 1840.

—: *Oeuvres Complètes*, ed. por G. Laurent, 1939.

—: *Oeuvres*, ed. por Lefebvre y Soboul, París, 1950.

ROSENSTOCK, Eugen: *Die Europäischen Revolutionen*, Jena, 1931.

ROSSITER, Clinton: *The First American Revolution*, Nueva York, 1956.

—: «The Legacy of John Adams», en *Yale Review*, 1957.

ROUSSEAU, Jean Jacques: A *Discourse on the Origin of Inequality* (1755) trad. por G. D. H. Cole, Nueva York, 1950. [Trad. esp.: *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, 1998.]

—: *Social Contract* (1762), trad. por K. D. H. Cole, Nueva York, 1950. [Trad. esp.: *Del Contrato Social*, Alianza Editorial, 1998.]

ROWLAND, Kate Mason: *The Life of George Mason, 1725-1792*, Nueva York, 1892.

RUSH, Benjamin: *Selected Writings*, ed. por D. D. Runes, Nueva York, 1947.

RYFFEL, Heinrich: *Matebolé Politeion*, Berna, 1949.

SAINT-JUST, Louis de: *Oeuvres Complètes,* ed. por Ch. Vellay, París, 1908.
SAINT-SIMON, Louis de Rouvroy, Duc de: *Mémoires* (1788), Pléiade ed., 1953. [Trad. esp.: *Memorias,* Orbis, 1983.]
SCHEIDER, Theodor: «Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert», en *Historische Zeitschrift,* vol. 170, 1950.
SCHULZ, Fritz: *Prinzipien des römischen Rechts,* Berlín, 1954. [Trad. esp.: *Principios del derecho romano,* Civitas, 2000.]
SHATTUCK, Charles E.: «The True Meaning of Term "Liberty"..., in the Federal and State Constitutions», en *Harvard Law Review,* 1891.
SIEYÈS, Abbe: *Qu'est-ce que le Tiers Etat?,* 1789, 4.ª ed. [Trad. esp.: *¿Qué es el Tercer Estado?,* Alianza Editorial, 2003.]
SOBOUL, Albert: «An den Ursprüngen der Volksdemokratie. Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II», en *Beiträge zum neuen Geschichtsbild, Alfred Meusel Festschrift,* Berlín, 1956.
—: «Robespierre und die Volksgesellschaften», en *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburstag,* ed. por Walter Markov, Berlín, 1958.
—: *Les Sans-Culottes parisiens,* París, 1957.
SOLBERG, Winton U.: *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States,* Nueva York, 1958.
SOREL, Albert: *L'Europe et la Révolution Française,* París, 1903.
SOULE, George: *The Coming American Revolution,* Nueva York, 1934.
SPURLIN, Paul Merrill: *Montesquieu in America, 1760-1801,* Baton Rouge, Lousiana, 1940.
THOMPSON, J. M.: *Robespierre,* Oxford, 1939.
TOCQUEVILLE, Alexis de: *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *Oeuvres Complètes,* París, 1953. [Trad. esp.: *El Antiguo Régimen y la Revolución,* Alianza Editorial, 2004.]
—: *Democracy in America* (1838), Nueva York, 1945. [Trad. esp.: *La democracia en América,* Alianza Editorial, 2002.]
TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica,* 1922-1924. [Trad. esp.: *Suma Teológica,* Espasa-Calpe, 1979.]
TRENT, W. P.: «The Period of Constitution-Making in the American Churches», en *Essay in the Constitutional History of the United States,* ed. por J. F. James, Boston, 1889.

TYNE, C. H. Van: *The Founding of the American Republic,* Boston, 1922 y 1929.

UNITED NATIONS: *Report on the Problem of Hungary,* Nueva York, 1956.

VIRGILIO: *The Aeneid, Eclogues, Georgics,* trad. por J. W. Mackail, en *Works,* Modern Library, ed., Nueva York. [Trad. esp.: *Eneida,* Alianza Editorial, 1998.]

VOEGELIN, Eric: *A New Science of Politics,* Chicago, 1952. [Trad. esp.: *Nueva ciencia de la política,* Rialp, 1968.]

WEINSTOCK, S.: «Penates», en Pauly-Wissowa: *Realenzyklopädie des klassichen Altertums.*

WHITFIELD, J. H.: *Machiavelli,* Oxford, 1947.

WILSON, Woodrow: *An Old Master and Other Political Essays* (1893).

—: *Congressional Government* (1885), Nueva York, 1956.

WRIGHT, Benjamin F.: «The Origins of the Separation of Powers in America», en *Economica,* mayo, 1933.

Índice

3463426 ***

Este brillante ensayo SOBRE LA REVOLUCIÓN ocupa un lugar destacado en la obra de HANNAH ARENDT y sus originales contribuciones a la teoría política. Los aspectos fundamentales de las tres grandes revoluciones de la época moderna (la independencia y formación de los Estados Unidos, el derrocamiento de la monarquía borbónica en Francia y la conquista del poder en Rusia por los bolcheviques) son estudiados en sus nexos internos para formular generalizaciones teóricas de largo alcance. Quizá la superior importancia que la autora atribuye a la Revolución americana respecto a la francesa, en discrepancia con las tesis habitualmente mantenidas por la historiografía tradicional, constituya la conclusión más notable del ensayo. Especial interés ofrece también el análisis de la guerra como rasgo político básico de nuestra época y elemento definitorio de la fisonomía del siglo xx, en estrecha relación de reciprocidad y mutua dependencia con el fenómeno revolucionario.

El libro de bolsillo

ISBN 84-206-5806-5

9 788420 658063

Ciencias sociales
Ciencia política